This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Google

Jest to cyfrowa wersja książki, która przez pokolenia przechowywana byla na bibliotecznych pólkach, zanim zostala troskliwie zeskanowana przez Google w ramach projektu światowej biblioteki sieciowej.

Prawa autorskie do niej zdążyly już wygasnąć i książka stala się częścią powszechnego dziedzictwa. Książka należąca do powszechnego dziedzictwa to książka nigdy nie objęta prawami autorskimi lub do której prawa te wygasly. Zaliczenie książki do powszechnego dziedzictwa zależy od kraju. Książki należące do powszechnego dziedzictwa to nasze wrota do przeszlości. Stanowią nieoceniony dorobek historyczny i kulturowy oraz źródlo cennej wiedzy.

Uwagi, notatki i inne zapisy na marginesach, obecne w oryginalnym wolumenie, znajdują się również w tym pliku – przypominając dlugą podróż tej książki od wydawcy do biblioteki, a wreszcie do Ciebie.

Zasady użytkowania

Google szczyci się wspólpracą z bibliotekami w ramach projektu digitalizacji materialów będących powszechnym dziedzictwem oraz ich upubliczniania. Książki będące takim dziedzictwem stanowią wlasność publiczną, a my po prostu staramy się je zachować dla przyszlych pokoleń. Niemniej jednak, prace takie są kosztowne. W związku z tym, aby nadal móc dostarczać te materialy, podjęliśmy środki, takie jak np. ograniczenia techniczne zapobiegające automatyzacji zapytań po to, aby zapobiegać nadużyciom ze strony podmiotów komercyjnych.

Prosimy również o:

- Wykorzystywanie tych plików jedynie w celach niekomercyjnych
  Google Book Search to usluga przeznaczona dla osób prywatnych, prosimy o korzystanie z tych plików jedynie w niekomercyjnych celach prywatnych.
- Nieautomatyzowanie zapytań
  Prosimy o niewysylanie zautomatyzowanych zapytań jakiegokolwiek rodzaju do systemu Google. W przypadku prowadzenia badań nad tlumaczeniami maszynowymi, optycznym rozpoznawaniem znaków lub innymi dziedzinami, w których przydatny jest dostęp do dużych ilości tekstu, prosimy o kontakt z nami. Zachęcamy do korzystania z materialów będących powszechnym dziedzictwem do takich celów. Możemy być w tym pomocni.
- Zachowywanie przypisań
  Źnak wodny"Google w każdym pliku jest niezbędny do informowania o tym projekcie i ulatwiania znajdowania dodatkowych materialów za pośrednictwem Google Book Search. Prosimy go nie usuwać.
- Przestrzeganie prawa
  W każdym przypadku użytkownik ponosi odpowiedzialność za zgodność swoich działań z prawem. Nie wolno przyjmować, że skoro dana książka zostala uznana za część powszechnego dziedzictwa w Stanach Zjednoczonych, to dzielo to jest w ten sam sposób traktowane w innych krajach. Ochrona praw autorskich do danej książki zależy od przepisów poszczególnych krajów, a my nie możemy ręczyć, czy dany sposób użytkowania którejkolwiek książki jest dozwolony. Prosimy nie przyjmować, że dostępność jakiejkolwiek książki w Google Book Search oznacza, że można jej używać w dowolny sposób, w każdym miejscu świata. Kary za naruszenie praw autorskich mogą być bardzo dotkliwe.

Informacje o usłudze Google Book Search

Misją Google jest uporządkowanie światowych zasobów informacji, aby staly się powszechnie dostępne i użyteczne. Google Book Search ulatwia czytelnikom znajdowanie książek z calego świata, a autorom i wydawcom dotarcie do nowych czytelników. Caly tekst tej książki można przeszukiwać w internecie pod adresem `http://books.google.com/`

LUTOSŁAWSKI - PLATON

GP83
428.9

GP83.498.5

HARVARD COLLEGE
LIBRARY

FROM

George R. Noyes

Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego".

W. Lutosławski.

PLATON
JAKO TWÓRCA IDEALIZMU.

Z zapomogi Kasy Pomocy dla osób pracujących na polu naukowym imienia D-ra Józefa Mianowskiego.

Cena kop. 50.

WARSZAWA.
Skład główny w księgarni E. Wendego i S-ki.
Druk J. Sikorskiego, „Warecka 14.

1899.

PRZEGLĄD FILOZOFICZNY.

Treść pisma stanowią:

I. Artykuły oryginalne z psychologji, teorji poznania, logiki, metodologji, etyki, estetyki, socjologji, historji filozofji, oraz ze wszystkich nauk specjalnych, o ile w nich zawiera się uogólnienie syntetyczne, krytyka pojęć i metod, albo też, jeżeli jest rozważany stosunek do nauk pokrewnych—wogóle, jeżeli badane są podstawy i prawa, normujące ich rozwój, aby w ten sposób utrzymać wielce pożądane **wzajemne na siebie oddziaływanie filozofji i nauk poszczególnych.**

Jednym z głównych zadań **„Przeglądu Filozoficznego"** jest roztrząsanie kwestji, wywołanych **życiem praktycznym**, o ile to wchodzi w ściślejszy związek z zagadnieniami filozofji. Stosownie do tego np. rozprawy pedagogiczne o tyle tylko uwzględniane będą, o ile w nich podstawa filozoficzna pedagogji omawianą być może.

II. Dział sprawozdawczy, obejmujący cały ruch filozoficzno-naukowy z wyżej wymienionych dziedzin umysłowości ludzkiej i zawierający: **Krytykę i Sprawozdania rzeczowe, Przegląd czasopism, Wiadomości bieżące, Notatki filozoficzne, Bibljografję.**

Współpracownictwo swoje przyrzekli:

E. Abramowski. — K. Appel. — Dr. Z. Balicki. — Dr. Wł. Biegański. — Dr. E. Biernacki. — Prof. Dr. J. Baudouin de Courtenay. — J. J. Boguski — Dr. S. Bukowiecki. — Prof. Dr. P. Chmielowski. — Prof. Dr. N. Cybulski. — J. Wł. Dawid. — S. Dickstein. — R. Dmowski. — Dr. P. Epstein. — E. T. Erdmann. — Dr. M. Flaum — B. Grabowski — Dr. S. Grabski. — Prof. Dr. L. Gumplowicz. — Dr. K. Górski. — Wł. Gostewski. — Z. Heryng — Dr. Wł. Heinrich. — N. Hirszband. J. Homolicki. — Prof. Dr Hoyer. — X J. Jaworski. — Dr. J. Karłowicz. — L. Karpińska. — Prof. Dr. M. Karcjew. — St. Karłowicz. — Dr. J. Kodisowa St. Kramsztyk. — A. Krasnowolski — K. Kraus. — L. Krzywicki. — T. Korzon. — Prof. Dr. J. Kowalski. — Wł. Kozłowski. — Władysław M. Kozłowski. — J. Lorentowicz — Prof. W. Lutosławski. — Fl. Łagowski. — Dr. J. Łukaszewski. — A. Mahrburg. — Dr. L. Marchlewski. — Dr. M. Massonius. — Prof. Dr. T. Masaryk. — Wł. Mickiewicz. — Prof X. M. Morawski. — Prof. Dr. Wł. Natanson. — Prof. Dr J. Nusbaum. — R. Maliniak. — Dr. J. Ochorowicz. — Dr. P. Okuszko. — Dr Wł. Olechnowicz. — Dr Wł. Ołtuszewski. — Prof. X. S. Pawlicki. — J. K. Potocki. — S. Posner. — Z. Przesmycki. — L. Przysiecki. — Dr. R. Radziwiłłowicz. — S. Schneider. — Prof. Dr. L. Stein. — Prof. Dr. H. Struve. — Dr. A. Świętochowski. — Dr. W. Szczawińska. — Jan Tur. — Prof. Dr. K. Twardowski. — F. Wermiński. — Prof. Dr. A. Witkowski. — Dr. A. Złotnicki. — S. Żeromski.

„Przegląd filozoficzny" wychodzi co kwartał, a mianowicie pod koniec grudnia, marca, czerwca i września.

Redaktor i Wydawca Dr. Władysław Weryho.

Adres: **Warszawa, ul. Krucza Nr 46.**

Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego".

W. Lutosławski.

PLATON
JAKO TWÓRCA IDEALIZMU.

Z zapomogi Kasy Pomocy dla osób pracujących na polu naukowym imienia D-ra Józefa Mianowskiego.

Cena kop. 50.

WARSZAWA.
Skład główny w księgarni E. Wendego i S-ki.
Druk J. Sikorskiego, Warecka 14.

1899.

Gp 83.498.9

HARVARD COLLEGE
Dec 11.1931
LIBRARY

George R. Noyes

Дозволено Цензурою.

Варшава, 27 Февраля 1899 года.

PRZEDMOWA.

Idealizm, jako teoretyczny pogląd na świat, i socjalizm, jako ideał polityczno-społeczny, temu świato-poglądowi odpowiadający — mają dziś jeszcze wielu obrońców i wyznawców. A jednak mało kto dba o poznanie pierwszych początków tych odwiecznych zapatrywań, rzadko kiedy bywa pojętą doniosłość historycznego badania takich kwestji. Dopiero niedawno został odkryty porządek chronologiczny dzieł pierwszego idealisty i socjalisty, Platona, a przez to dopiero możliwym się stało zrozumienie rozwoju jego myśli.

Korzystając z tych poszukiwań, w których sam czynny wziąłem udział, usiłowałem w obecnej pracy przedstawić jasno a jednak ściśle i dokładnie ten wielce zajmu-

jący proces duchowy, który Platona doprowadził do idealizmu, a następnie do socjalizmu. Poznanie wewnętrznego doświadczenia wielkiego myśliciela może i współczesnym czytelnikom wielce ułatwić decyzję, po jakiej stronie stanąć powinni w obecnie coraz to więcej zaostrzającej się walce o zasady organizacji społecznej. Blizki związek socjalizmu z idealizmem zatarł się w literaturze bieżącego czasu, a występuje całkiem jasno w dziełach twórcy obu poglądów. Bez pojęcia tego związku trudno jest osądzić ideały socjalizmu, tymbardziej, że istniejące partje polityczne, noszące miano socjalistycznych, z socjalizmem łączą wiele innych dążeń, bynajmniej nie wyłącznie właściwych temu kierunkowi, np. dążenie do poprawy losu robotników i t. p.

Socjalizm uchodzi powszechnie za doktrynę ekonomiczną i bywa przeciwstawiany kapitalizmowi. Tymczasem, gdy na walki społeczne patrzymy z punktu widzenia filozoficznego, socjalizm wyda się przedewszystkim teorją polityczną, uznającą potrzebę maksymalnej władzy państwa. Przeciwległą zaś ostateczność stanowi dążenie do zmniejszenia władzy państwa do minimum, czyli anarchizm w ścisłym znaczeniu tego słowa. Stosowanie miana anarchistów do tych, którzy walczą z istniejącym porządkiem za pomocą bomb i sztyletów — jest niesłuszne, gdyż ci, co chcą w ten sposób wpływ pozyskać, są terrorystami. Konsekwentny anarchista nie będzie się uciekał do środków gwałtownych dla przeprowadzenia swoich celów, bo wtedy zdradzałby chęć narzucenia przemocą swego wpływu, więc nie byłby anarchistą, czyli przeciwnikiem władzy. Dla tego terrorystów nie należy zaliczać do anarchistów: mają oni raczej to wspólnego z socjalistami, że oczekują poprawy

porządku społecznego od władzy państwowej, skoro starają się wpłynąć na władzę.

Jeśli przyjąć powyższe określenia pojęć, socjalizm i anarchizm stanowią krańcowe kierunki i ścierające się z sobą, podczas kiedy wszystkie istniejące państwa starają się utrzymać stan pośredni i toczą walkę zarówno przeciw socjalistom, jak i anarchistom. O ile walka ta ma charakter dyskusji logicznej, — argumenty, które Platona skłoniły do socjalizmu, bywają dziś jeszcze powtarzane, i poznanie ich ze źródeł jest ważne.

W. Lutosławski.

I. Idealizm w filozofji i w życiu.

Idealizm jest znany jako jeden z głównych kierunków myśli filozoficznej, mający swoich znakomitych przedstawicieli od dwudziestu kilku wieków wśród filozofów różnych narodów. Jednak nazwa idealizmu, jak wiele innych nazw podobnych, bywa często fałszywie stosowaną, pomimo stałych cech, właściwych szkole idealistów od Platona aż do Hegla. Hegel swoim wpływem sięgał daleko i szczególnie w Polsce miał licznych zwolenników, których liczba u nas, jak i gdzieindziej, stale się zmniejszała, tak że dziś filozofja Hegla bywa przytaczaną często jako przykład ogólnej niezrozumiałości, a nawet bezpożyteczności filozofji. Jednak idealizm nie tylko w historji myśli odegrał niepoślednią rolę, lecz nawet w życiu codziennym pozostaje ciągle i prawdopodobnie na długo jeszcze pozostanie rzeczywistą potęgą, więcej niż materjalizm lub panteizm, które poprzedziły idealizm w filozofji greckiej. Od tych kierunków idealizm odznacza się tym, że został stworzony przez jednego dobrze znanego myśliciela, podczas kiedy początki materjalizmu i panteizmu nie dałyby się tak łatwo historycznie wyśledzić, bo te poglądy narzucały się na początku badań filozoficznych jako prawie nieuchronne i naturalne, nie wymagające oryginalnych twórców.

Stąd godnym uwagi jest pytanie, jak idealizm powstał w umyśle pierwszego obrońcy swego i wyznawcy? Bo nie można wątpić, że pogląd ten w następstwie stał się wielką siłą, przedmiotem miłości jednych, a nienawiści i pogardy innych. Dla pierwszych idealizm był symbolem dobra i światła, dla drugich— niebezpieczną mrzonką, prowadzącą na manowce, wśród których szczególniej uwydatniano zastosowania społeczne idealizmu w socjalizmie. Rzecz szczególna, chociaż przy bliższym zbadaniu bardzo naturalna—twórca idealizmu był zarazem pierwszym socjalistą i doprowadził socjalizm odrazu do formy zasadniczo podobnej do naszych współczesnych socjalistycznych teorji. Zresztą także najznakomitsi wśród socjalistów XIX-go stulecia wielokrotnie uznawali związek socjalizmu z idealizmem. Co przy nowoczesnym wzroście socjalizmu wzmaga doniosłość krytyki idealizmu: jeśli idealizm, który Platona doprowadził do socjalizmu, ostoi się przy bliższym rozbiorze, to będzie potężnym argumentem na korzyść socjalizmu. Jeśliby natomiast udało nam się dowieść, że idealizm od początku polegał na błędzie, a co więcej, że sam Platon, twórca idealizmu i socjalizmu, błąd swój później uznał i zastąpił idealizm trafniejszym poglądem na życie, to pozyskalibyśmy ważny argument przeciwko socjalizmowi.

Zresztą związek ten między doktryną praktyczną a teorją metafizyczną, jeśli zostanie dokładnie zrozumiany, wielce ułatwi samo pojmowanie doktryn ekonomicznych i politycznych, potwierdzając zarazem doniosłość metafizyki dla rozwiązania praktycznych trudności życia ludzkiego. Jeśli nawet ktoś najsceptyczniej patrzy na ten związek, to tymbardziej powinien zastanowić się nad szczególnym trafem, że idealizm i socjalizm powstały w umyśle jednego i tego samego myśliciela. Jeśli to niema być koniecznością logiczną, to trzebaby ten traf inaczej wytłumaczyć.

Ale wprzódy musimy określić idealizm, żeby uniknąć wielkiej niejasności co do naszych założeń. W filozofji znane jest jedno pytanie, stale powtarzane przez wszystkich tych, co wysilali umysł swój ku rozwiązaniu zagadek bytu i życia. Pytanie to proste: co rzeczywiście istnieje? Znikomość wielu pozorów dowodzi, że nie wszystko, co się wydaje nam istniejącym, ma byt rzeczywisty. Wszak nawet to, co na elementarnym stopniu

wykształcenia wydaje się najrzeczywistszym, cały świat barw i dźwięków, jest według przekonania fizyków jednym powszechnym złudzeniem, wywołanym przez ruchy atomów, działające na nasze zmysły. Na każdym kroku spotykamy pozory, zjawiska, różniące się od rzeczywistości. Widzę zdaleka jeźdźca, który wydaje mi się znajomym sąsiadem. Gdy się zbliża, przekonywam się, że to nie ów znajomy, lecz żołnierz, sądząc z jego munduru. I ten sąd okazał się potym złudzeniem, gdy się dowiedziałem, że ten mniemany żołnierz, to zwyczajny złodziej, który ukradł żołnierskiego konia i mundur. Przy bliższym zbadaniu rzeczy, mogłoby się dalej okazać, że ten mniemany złodziej to warjat, który nie wiedział, co czyni, i nie może być odpowiedzialny za popełnioną kradzież, zatym że nie jest ani złodziejem, ani żołnierzem, ani moim znajomym, lub też przeciwnie, że jest to mój znajomy sąsiad, który został złodziejem, służył w wojsku i nareszcie zwarjował, tak że wszystkie kolejne przypuszczenia co do niego były słuszne, choć w innym znaczeniu niż je pojmowałem. W ten sposób jedne pozory bywają zastępowane przez inne, aż się dotrze do rzeczywistej prawdy. Skoro w każdym konkretnym wypadku tak trudno jest odróżnić pozór od rzeczywistości, to tym bardziej sprawa się wikła, gdy chodzi o ogólną odpowiedź na pytanie: co rzeczywiście istnieje?

Profani często robili z tego zarzut filozofom, że dotąd nie dali zupełnie zgodnej odpowiedzi na to najważniejsze pytanie, od którego rozstrzygnięcia tyle zależy skutków w zakresie czystej myśli, a nawet co do kierunku moralnego naszych czynów. Jednak podobne trudności nie są właściwe jedynie filozofji, bo i w innych naukach nie zawsze najważniejsze pytania mogą być najpierw jednogłośnie rozstrzygnięte. Chemicy wiedzą o wielu przemianach materji, lecz nie umieją wskazać przyczyny różnic między pierwiastkami; tak samo filozofowie oddawna już wiedzą o tym, że świat zjawisk nie jest rzeczywistym, a jednak dotąd jeszcze nie całkiem godzą się w odpowiedzi na ważne pytanie: co rzeczywiście istnieje?

Ta niezgodność nie jest tak głęboką, jakby mogła wydawać się na pierwsze wejrzenie. Skoro najprostsze przykłady okazują, że po odkryciu pewnej rzeczywistości, powodującej dany pozór, może nowe odkrycie przekonać nas o mylnym poprzednim

uważaniu pozoru za rzeczywistość, wskazując nam głębiej ukrytą rzeczywistość, która wywołała kilka kolejnych pozorów — to tymbardziej na polu metafizyki, gdzie chodzi o całokształt istnienia, może istnieć pewna kolej hypotez, zbliżających nas do rzeczywistości, W tej kolei odpowiedzi na pytanie „co rzeczywiście istnieje?“ widzimy postęp badań filozoficznych, a choć różne kolejne odpowiedzi zostały szumnie ochrzczone mianem niezależnych systemów filozoficznych, to każdy z nich stanowi szczebel na drodze ku prawdzie ostatecznej, szczebel psychologicznie potrzebny, zatym należący do prawdziwego rozwoju nie tylko ludzkości, ale i pojedyńczych jednostek.

By pojąć stanowisko idealizmu w całym tym rozwoju myśli ludzkiej, trzeba sobie uprzystępnić główne fazy, przez które kwestja rzeczywistego istnienia przechodziła, główne odpowiedzi, dawane na zasadnicze metafizyczne pytanie.

Najdawniejszym systemem filozoficznym jest materjalizm, który odpowiada, że istnieje rzeczywiście materja, to jest przedmiot naszych zmysłowych wrażeń. U pierwszych greckich filozofów pojmowano materję jako jeden zasadniczy pierwiastek, przyjmujący najróżniejsze kształty. Tym pierwiastkiem dla jednych była woda (Thales), dla innych powietrze (Anaximenes) lub ogień (Heraklit), przy czym już w samym pojmowaniu takiego ogólnego pierwiastku widać rozwój myśli, stopniowe przekraczanie rozumem granic poznania dostępnego zmysłom. To dążenie do wyobrażenia sobie rzeczywistej przyczyny zjawisk zmysłowych jako przedmiotu dla zmysłów niedostępnego doprowadziło nareszcie do materjalistycznego atomizmu, który pozostał najzwyklejszą formą materjalizmu w ciągu ubiegłych dwóch tysięcy lat. Atomizm tłumaczy wszystkie przemiany materji ruchem podobnych do siebie atomów i przez to sprowadza wszystkie materjalne różnice do różnic położenia w przestrzeni. To też rozwiązanie to zagadki bytu do dnia dzisiejszego wystarcza wielu filozofom i bywa poczytywanym za udowodnione.

Jednak myśl filozoficzna nie stanęła na materjalizmie: wkrótce po pierwszych usiłowaniach materjalistycznego rozwiązania kwestji bytu, powstał inny system, dający nową odpowiedź na pytanie, co rzeczywiście istnieje? Odpowiedź ta polega na wzniesieniu się od szczegółów do całości wszechświata, pojętej

jako jedność. Tylko ta całość miała posiadać rzeczywiste istnienie, według zapatrywań szkoły filozoficznej Eleatów w VI-m wieku przed Chrystusem. Szczegóły wszelkie dla nich były złudzeniem, całość zaś rzeczywistym bytem. Taki pogląd, nazwany panteizmem, miał już w Grecji znakomitego przedstawiciela w osobie Parmenidesa z Elei nad Morzem Śródziemnym podczas następnych dwudziestu kilku stuleci panteizm znajdował wielu zwolenników, wśród których największy wpływ zdobył Spinoza.

Panteizm częstokroć łączył się z materjalizmem, przyczym zawsze panowało w tych szkołach przeświadczenie, że wszystkie szczegóły życia i bytu od całości zależą, i że zatym wszystko dzieje się bez początku ni końca, według stałych, niezmiennych praw, od których nikt i nic się uchylić nie może. Kto to zdanie przyjmował, ten naturalnie uznawał wszelką wolność za złudzenie, wszelki traf za wynik konieczny.

W materjalizmie i panteizmie punktem wyjścia był świat zjawisk i sił działających na nas, za wyłączeniem całego we wnętrznego świata myśli, istniejącego swym własnym odrębnym życiem wewnątrz każdej świadomości. Jednak myśli te nasze nie są czystym urojeniem, gdy powstają w pewnych stałych połączeniach u wszystkich ludzi i dają się udowodnić, tak że jedni od drugich pewne myśli przyjmują. Praca myśli, skierowana ku opracowaniu konsekwencji materjalizmu i panteizmu, przygotowała grunt dla reakcji, polegającej na przeniesieniu punktu ciężkości metafizyki z zewnątrz na wewnątrz. W ten sposób kolejno musiała nastąpić nowa odpowiedź na pytanie: co rzeczywiście istnieje? Odpowiedź ta, niesłychanie śmiała w porównaniu z poprzedniemi, brzmiała: myśl rzeczywiście istnieje, wszystko inne jest złudzeniem i tylko okazją dla ćwiczenia myśli, składającej się z pojęć czyli idei. Ten to pogląd na świat nazwany został idealizmem i pociągnął za sobą doniosłe skutki nie tylko teoretyczne, lecz i praktyczne.

Idealizm pod pewnym względem wydaje się przeciwległym materjalizmowi, o tyle, że uznaje wyższą rzeczywistość świata wewnętrznego myśli nad świat zewnętrzny zjawisk i czynów. Skądinąd ma idealizm to wspólnego z poprzedniemi systemami, że pomija całkiem jednostkę ludzką, zapomina zupełnie o jej osobistym udziale w ostatecznym wyniku historji świata, choć

idealista zna myśli z własnej świadomości; nie pamięta on o tym, że w nim istnieją, tylko uznaje istnienie idei za niezależne od jednostki, za prawo powszechne. W ten sposób idealizm narówni z materjalizmem i panteizmem zaprzecza możliwości inicjatywy indywidualnej. Idealista uznaje świat zewnętrzny za złudzenie, ale tak się zatapia w świecie wewnętrznym, że ten świat staje się rzeczywistszym od jego własnej osoby.

To stanowi różnicę między pojęciem a ideą. Gdy mówimy o pojęciu, mamy na myśli jako warunek istnienia tego pojęcia, jednostkę pojmującą. Każde pojęcie jest pojęciem czyimś, a pojęcia różnych osób mogą być różne, czasem nawet mogą być sprzeczne między sobą. Natomiast idealista zmienia subjektywne pojęcie na objektywną ideę, która nie tylko dla wszystkich jednostek musi być jednakowa, lecz nawet stanowi ogólne prawo dla czynów jednostek. Gdy chodzi o ideę dobra, zapalony idealista nie zna względów osobistych: bez litości karze i niszczy tych, co się majestatowi dobra opierają, jako zjawiska przeszkadzające bytowi jego Idei. Idealista nie przyzna, że ma za bezwzględną ideę własne pojęcie. On tę ideę ceni wyżej, niż samego siebie i wolałby siebie i świat cały zniszczyć, niż uchybić doskonałości owej wymarzonej przezeń, uwielbianej idei.

W praktyce idealista jest bezwzględnym. Nie zatrzyma go ani tradycja, ani cierpienie bliźnich, ani naturalne potrzeby ich uczuciowe. Uczucie ma on za słabość, która nas zaślepia w dążeniu do zgodności zjawisk życiowych z ideami. W zakresie organizacji społecznej taką kierującą ideą dla idealisty jest wszechmocne państwo, któremu on gotów jest powierzyć kierunek wszystkich spraw osobistych jednostek, składających to państwo. Prawda jest wieczna, raz na zawsza istniejąca w świecie idei, i nie znosi oporu mniemań osobistych. Wszystko, co jest możliwe, było już, a raczej wszystko wieczyście istnieje, tak że wszelki postęp jest tylko złudzeniem.

Te konsekwencje idealizmu wypływają z jego zasady, wielokrotnie zostały przeprowadzone w pismach idealistów, poczynając od pierwszego wielkiego ich mistrza, Platona. Że Platon stworzył idealizm, że on pierwszy uznał objektywne istnienie idei, to powszechnie wiadomo. Natomiast daleko mniej wiadomo było dotąd, że sam Platon, doprowadziwszy swój ide-

alizm do ostatecznych konsekwencji, przeląkł się ich i powoli się cofnął, dając początek wyższemu światopoglądowi, zgodnemu z wynikami późniejszych badań filozoficznych. Na większą skalę to samo powtórzyło się w XIX-m stuleciu, gdy szkoła Hegla przez najwyższy rozkwit idealizmu obudziła powszechne powątpiewanie o słuszności jego zasad. Tak zwane bankructwo Heglizmu było istotnie upadkiem idealizmu, po długim jego panowaniu nad najwybredniejszemi umysłami. Dotąd nie można było jasno przedstawić powstania i upadku idealizmu w rozwoju osobistym twórcy tego systemu, Platona, bo brakło danych do ustanowienia chronologji dzieł wielkiego myśliciela. Dopiero niedawno ta kwestja wstępna została rozwiązana i rzuciła nieoczekiwane światło na historję idealizmu: okazało się, że już w świadomości Platona odbył się ten sam proces, który potym przez współudział wielu myślicieli został wyraźniej sformułowany, mianowicie przejście od idealizmu do uznania rzeczywistego istnienia duszy, mieszczącej w sobie świat idei.

Przezwyciężenie idealizmu w filozofji nie usuwa go z życia. Różnice indywidualne, które wśród filozofów prowadzą do wyrażenia rozmaitych światopoglądów, istnieją także w szerokich kołach, obcych nauce, i trwają w nich nawet wtedy, gdy już postęp myśli usunął je z filozofji. Istnieją dziś idealiści, materjaliści, panteiści wśród ludzi, którzy nie słyszeli nawet o tych nazwach historycznych, ani też nie czytali dzieł filozofów. To naturalne, rodzime istnienie idealizmu w życiu przetrwa o wiele panowanie jego wśród filozofów, i dlatego jest niezmiernie pouczającym dokładne poznanie idealizmu filozoficznego, aby lepiej zrozumieć żywych idealistów, których ciągle spotykamy; tymbardziej, że ci żywi idealiści są najczęściej zarazem wyznawcami pewnych doktryn praktycznych, które stanowią przedmiot walki zdań.

Idealistę cechuje przedewszystkim jednostronne przecenianie rozumu w porównaniu z innemi władzami duszy. Uczucie, wyobraźnia, wola mają wszystkie ulec rozumowi, i być skierowane do jednego dla wszystkich celu, abstrakcyjnego Dobra, choćby przy tym uzewnętrznieniu idei Dobra w świecie zjawisk nikt nie doznał szczęścia ani zadowolenia, choćbyśmy się mieli wyrzec

najmilszych naszych marzeń, Piękna i Sztuki. Konsekwentny idealista zgodzi się z Platonem, że poezja może być bardzo szkodliwą, i podda poetów najsurowszej cenzurze, zabroni wszystkiego, co do idealnych celów nie prowadzi. Dla idealisty jednostka jest tylko narzędziem, zaś wszystko musi ulegać potędze idei wszechobecnej, panującej jednakowo w świadomości wszystkich.

Stąd zastosowaniem idealizmu jest wszechwładza państwa, jako żywego wcielenia idei sprawiedliwości. Państwo powinno kierować wszystkiemi czynami jednostek, ograniczać pod wszelkim względem ich swobodę, wyznaczać im pracę, oceniać według stałej i niezmiennej miary ich zasługi. Jest to ideał, do którego zmierzają współcześni socjaliści, gdy pragną oddać całą ekonomiczną produkcję w ręce bezimiennego wszechwładnego Państwa. Nie pytają się, kto stać by mógł na czele takiego Państwa, ufają bowiem przewodniej swej idei, wierzą w możliwe jej urzeczywistnienie. Związek ten socjalizmu z idealizmem nie zawsze bywa oczywistym, bo większość socjalistów przedstawia socjalizm jako czysto ekonomiczną doktrynę, jako kwestję specjalną produkcji i podziału bogactw. Lecz oddanie Państwu produkcji bogactw byłoby czynem przedewszystkim politycznym, mianowicie ogromnym powiększeniem władzy państwowej, zapewnieniemprzewagi ogólnych praw nad wszelką indywidualną inicjatywą, co właśnie cechuje idealizm.

Na polu polityki zatym idealizm prowadzi do socjalizmu, tak jak napolu etyki— do jednostronnego przestrzegania ścisłej sprawiedliwości, zamiast miłosierdzia i ludzkości. Idealista w zakresie moralności jest znany jako zagorzały fanatyk i doktryner, nie cofający się przed inkwizycją i torturami bliźniego, aby zapewnić zwycięstwo uznanej przez siebie idei. Nie uzna on nigdy aktualnego porządku rzeczy, wynikającego bądź z naturalnego współdziałania obywateli, bądź z oryginalnej inicjatywy samodzielnych jednostek. Chciałby wszystko nagiąć do form niezmiennych i stałych, wszystkich jedną miarą mierzyć.

W zakresie sztuki prowadzi idealizm do klasycyzmu i zwalcza najenergiczniej wszelkie zachcianki romantyczne. Piękno istnieje raz na zawsze w świecie idei i nie jest dopiero tworzonym przez artystę, lecz tylko przezeń spostrzeganym. Zaś spostrzeganym nie może być w świecie zjawisk, tylko w świecie idei; dla tego idealizm przeciwległy jest także naturalizmowi, roszczącemu

pretensje do naśladowania wzorów, dostarczanych przez naturę i ludzkość.

W zakresie nauki idealizm daje pierwszeństwo pierwiastkom aprioristycznym przed doświadczeniem i dąży do zbadania wszystkiego jedynie rozumem, przez co odbija zarówno od empiryzmu tych, co wyłącznie ufają doświadczeniu, jak i od intuicji tych, co odgadnąć usiłują prawdę, nim rozumowaniem ją obejmą. Potęga rozumu, przez idealizm po raz pierwszy uwydatniona, ma własną doniosłość, niezależną od samego idealizmu, i dlatego w zakresie nauki działanie idealizmu pozyskało trwalsze znaczenie, niż na polu sztuki lub moralności. Jednak właściwe cele życia dla każdego z nas są wskazane nie przez rozum, jak tego chcą idealiści, lecz przez uczucie i wolę.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę główne cechy idealizmu, łat wo będziemy w stanie odróżnić idealistów od materjalistów lub panteistów wśród naszych znajomych. Materjalista praktyczny walczy o materjalne cele, idealista służy ideom i mniej zazwyczaj dba o samego siebie. Panteista wśród nich najspokojniejszy, dzięki swojej ufności, że on sam nic w porządku rzeczy nie zmieni, i że najlepiej będzie, jeżeli ulegnie powszechnemu prądowi. Wszyscy trzej uznają siłę praw: materjalista fizycznych, idealista logicznych, a panteista praw powszechnych, zarazem fizycznych i logicznych.

W porównaniu z materjalistami lub panteistami, idealiści często bywają wielbieni za szlachetność celów, do których dążą. Lecz gdy mowa o szlachetności idealistów, warto pamiętać, że oni umieją także być okrutnemi, a często wskutek lekceważenia doświadczenia stają się ślepemi i śmiesznemi, jak słynny bohater Serwantesa, przedstawiający sobie wszystko zawsze jedynie według własnych swoich urojeń. To niebezpieczeństwo idealizmu nakazuje nam pewną ostrożność z idealistami, dopóki ich idealnego świata nie poznaliśmy gruntownie, tak aby wiedzieć, jak działać będą w zetknięciu z naszym światem. Wszechwładztwo idei może się okazać zgubnym dla osobistości, gdy przypadkiem te osobistości sprzeciwią się owym ideom.

Idealista, ufając ideom bezwzględnie i gardząc doświadczeniem, najczęściej dochodzi do silnych starć z temi, co jego idei nie podzielają. Ten rewolucyjny charakter idealizmu wyróżnia

go od materjalizmu i panteizmu. Materjalista liczy się ciągle z fizycznemi siłami i nie wierzy w możliwość nagłego przewrotu. Panteista czci i uwielbia całość świata wraz ze wszystkiemi jej szczegółami, przypisując każdy drobiazg tej najwyższej władzy, jaką posiada całość. Dla idealisty świat zewnętrzny jest złudzeniem lub oporem niedoskonałości, podczas kiedy w ideach nagłe przewroty łatwo zachodzą. Dlatego idealizm jest siłą, budzącą czasem drzemiącą energję ku postępowi; ale postęp, o który walczą idealiści, nie zawsze jest możliwym do osiągnięcia, czasem zaś wcale nie jest pożądanym, gdy dąży do wytępienia najsilniejszych uczuć człowieka, jednostronnie wynosząc doniosłość pewnej idei.

To też idealizm nie jest ostatecznym rozwiązaniem zagadki bytu i prowadzi przez własny rozwój do czwartego poglądu na świat, w którym na pytanie „co rzeczywiście istnieje“ odpowiadamy: dusze rzeczywiście istnieją, pod przewodnictwem podobnego do nich Boga. Kierunek ten zjawił się najprzód w religji i cechuje Chrześcijaństwo w porównaniu z materjalizmem greckiej mitologji lub panteizmem indyjskiego budyzmu. W filozofji pospolicie przezwyciężenie idealizmu bywało przypisywane Kartezjuszowi pod nazwą spirytualizmu, a w nowszych czasach też pluralizmu lub indywidualizmu. Jednak według najnowszych badań sam Platon dokonał tego zdumiewającego postępu, że po stworzeniu idealizmu i socjalizmu zrobił jeszcze krok dalej i dał pierwsze podstawy indywidualizmu w najpóźniejszych swych dziełach.

Naturalny indywidualizm w życiu jest daleko częstszy, niż idealizm, szczególniej u nas, gdzie wielkim poszanowaniem cieszyło się zdanie i wola jednostki, jak widać stąd, że nie chciano żadnych praw narzucać mniejszości bez pozyskania dobrowolnej jednomyślności obrad. W ogóle narody chrześcijańskie mają więcej indywidualistów niż inne, bo zasadnicze przekonania religijne, odznaczające chrześcijaństwo od innych wyznań, mają charakter indywidualistyczny, jak np. zależność zbawienia od zasług osobistych, prawo cierpienia i ofiary za grzechy cudze, miłość Boga dobrowolna, zamiast bojaźni Bożej, przeważającej w starym testamencie, i wielki nacisk na wolność woli w pismach Ojców Kościoła.

W filozofji indywidualizm teoretyczny konsekwentny dotąd jest uważany za pogląd krańcowy, tak dalece, że wielu filozofów, wychodzących z hypotezy indywidualistycznej, potym dochodziło do idealizmu lub do panteizmu; Kartezjusz pojął istnienie duszy, ale rozumowi dał w niej przewagę i wszelkie działanie jej uczynił zależnym od Boga, tak że Bóg tylko, a nie indywidualne dusze miały dla niego rzeczywiste istnienie. To samo widzimy w dziełach Leibniza i Lotzego. Znowu Herbart indywidualizm swój zabarwia materjalizmem. Dotąd jeszcze żaden filozof nie przeprowadził konsekwentnego indywidualizmu, choć w pismach polskich myślicieli spostrzega się większą skłonność do uznania samodzielności duszy ludzkiej, niż u Niemców, Francuzów lub Anglików. Tak np. Wroński twierdził, że każdy człowiek sam siebie stwarza, gdy pojmie boską potęgę swego ducha. Libelt w swym dekalogu filozofji słowiańskiej kładzie nacisk na to, że ducha należy pojmować jako osobę, której istotą jest czyn, nie myśl tylko. Gołuchowski, jakkolwiek sili się na pogodzenie swych poglądów z tradycją zupełnej zależności dusz od ich przeznaczenia, ciągle uwydatnia bliźniego obok Boga, czasem nawet przed Bogiem, i widocznie pojmuje każdą duszę ludzką, jako samoistną potęgę.

Polskie badania w Platonie odkryły postęp jego poza granice idealizmu ku indywidualizmowi. Dotąd Platon był znany jedynie jako idealista i jako taki był przedstawiany we wszystkich podręcznikach historji filozofji. Dopóki porządek chronologiczny jego pism nie był ustalony, było trudno odróżnić wcześniejsze od późniejszych poglądów, tym bardziej, że często używa tych samych wyrazów w różnych znaczeniach. Dopiero gdy się udało dowieść, że pewne dzieła są późniejsze niż inne, można było wskazać stopniowy rozwój zapatrywań autora i pojąć właściwe znaczenie takich ustępów w dziełach późniejszych, które dotąd były fałszywie tłumaczone wskutek uprzedzenia o niezmiennym idealizmie Platona.

Gdy w jakim dziele brak wszelkiej wyraźnej wzmianki o rzeczywistości idei, to pojmowanie tego dzieła będzie całkiem inne, jeśli przypuścimy, że poprzedziło ono wyrażenie zasad idealizmu—a inne znowu, jeśli to dzieło ma być późniejsze. Skoro Platon przed odkryciem idealizmu o ideach nie wspominał, to

znaczy, że wtedy jeszcze ich nie znał. Ale gdy po uznaniu idei jako sił naczelnych świata, po ciągłym odwoływaniu się do nich filozof pisze szereg dzieł, w których silny nacisk kładzie na istnienie duszy, a o ideach mówi jedynie jako o pojęciach w duszy istniejących, to trudno inaczej tłumaczyć sobie te dzieła, niż jako dowód późniejszego zaniechania idealizmu.

Stąd widać, jak wyjątkową doniosłość w sprawie rozwoju myśli Platona ma dokładna wiadomość o porządku, w którym on swe dzieła napisał. To też kwestja chronologji pism Platona zajmowała wielu filologów i filozofów w bieżącym stuleciu: setki rozpraw broni sprzecznych wniosków, a jednak małe z początku koło prawd, w tym zakresie powszechnie uznanych, powoli wzrasta, często nawet wzrasta bez wiedzy i mimo woli walczących z sobą przeciwników. Bo wśród wszystkich tych, co o Platonie pisali, żaden nie zdołał poznać wszystkich swoich poprzedników, każdy pisał na podstawie głównie znajomości materjałów, to jest samych dzieł Platona, bez wyczerpującego uwzględnienia zdań, o każdym przedmiocie przez innych wyrażonych. Choć w niektórych dziełach widzimy mnóstwo przytoczeń, to obszar literatury o Platonie jest tak wielki, że w żadnej bibljotece nie można znaleźć całej tej literatury.

To też praktyczni ludzie, jak Francuzi i Anglicy, oddawna wyrzekli się rozwiązania kwestji chronologji pism Platona, uważając istniejące materjały w tej sprawie za niewystarczające. Jedynie cierpliwi Niemcy ciągle nowe pomysły ogłaszali, nie mogąc się między sobą pogodzić. Pouczającym niezmiernie jest zbadanie, jak z nich powoli wyłania się pewna ilość prawd stałych i niewątpliwych. Wynikiem takiego badania dopiero było zebranie w jedną całość tych prawd rozproszonych, uzupełnienie ich własnemi spostrzeżeniami, potwierdzenie nową metodą i zastosowanie do głębszego zrozumienia rozwoju myśli Platona.

Szczegółowe przedstawienie tak zawiłych badań mogło być zrozumiane i ocenione tylko przez specjalistów, których u nas nie wiele. Dla tego wypadło je naprzód wyrazić w angielskim języku dla międzynarodowego ogółu uczonych — a gdy wiele poważnych głosów oświadczyło się za słusznością wniosków polskiego autora, obecnie usiłuje on uprzystępnić w ojczystym języku najważniejsze rezultaty dziesięcioletnich swych poszukiwań,

odsyłając ciekawego czytelnika, pragnącego więcej szczegółów, do oryginału angielskiego dzieła*), w którym podane jest ścisłe uzasadnienie twierdzeń, tutaj krótko wyłożonych.

Najważniejszym z tych twierdzeń jest zwrot w filozofji Platona od idealizmu do krytycznego psychologizmu, zwrot przezeń po pięćdziesiątym roku życia dokonany i dziwnie przypominający późniejszą krytyczną filozofję Kanta. To zbliżenie Platona w ostatnich latach życia do treści nowszej filozofji jest nie tylko ciekawym zjawiskiem psychologicznym, lecz ma zarazem wielkie znaczenie jako przykład powszechności i jedności prawdy metafizycznej, do której wszyscy myśliciele w najróżniejszych krajach i epokach jednomyślnie dochodzą, skoro tylko dosyć pracy i czasu jej poświęcą. Bo Platon w najpóźniejszych dziełach swoich największy kładzie nacisk na dwie prawdy filozoficzne, które i dziś jeszcze najważniejsze są w każdej filozofji prawdziwej: nieśmiertelność duszy i opatrznościowy boski kierunek życia ludzkiego.

Odkładając szczegółowe sprawozdanie z tej późniejszej filozofji Platona na później, poprzestaniemy tutaj na przedstawieniu rozwoju myśli Platona w młodości i dojrzałym wieku filozofa, aby wskazać, w jaki sposób doszedł on do idealizmu i wynikającego zeń socjalizmu. Jeśli zawsze bywa ciekawym powstanie nowych kierunków myśli, to rzadko trafia się możliwość tak ścisłego określenia ich początku, jak w tym wypadku. Idealizm i socjalizm są to dwa fakta społeczne wielkiej wagi. Również niewątpliwym jest fakt, że Platon pierwszy dał im początek, jak wyraźnie świadczy Arystoteles, a także jak się okazuje z współczesnej naszej znajomości literatury filozoficznej i politycznej, poprzedzającej Platona. Nigdzie nie spotykamy przed wystąpieniem Platona żadnych śladów teorji idealizmu lub socjalizmu.

Powstanie nowego poglądu na świat, jeśli ten pogląd trwa tysiącolecia i wywiera stanowczy wpływ na postęp ludzkości, jest wypadkiem ogromnej doniosłości, zasługującym na najściślejsze zbadanie, aby pojąć jego przyczyny i sprzyjające takiej

---

*) The Origin and Growth of Plato's Logic, by Wincenty Lutosławski London 1897.

twórczości warunki. Gdy w dodatku wiemy, że ten nowy światopogląd jest stworzony przez jednego człowieka, obdarzonego nadzwyczajną siłą ducha, to życie takiego człowieka zasługuje na naszą szczególną uwagę. A najwierniejszym świadectwem o życiu pisarza są jego dzieła, i tym się tłumaczy ogromne zajęcie, jakie wzbudzały zawsze dzieła Platona. To też życie i dzieła Platona pociągają nawet tych, co nie badają specjalnie filozofji, jeśli tylko są w stanie odczuć zadowolenie z rozszerzenia swej wiadomości i swego osobistego doświadczenia przez czerpanie ze świadomości i doświadczenia życiowego ludzi lepszych i mędrszych, duchowych przewodników ludzkich.

II. Życie i dzieła Platona.

Platona imię znane jest wszystkim ludziom wykształconym na ziemi, a jednak to, co wiemy o jego życiu, da się streścić w kilku słowach. Liczne bajki, o nim opowiadane w starożytności, nie wytrzymują krytyki historyków nowożytnych, a skoro zostały uznane za nieprawdopodobne lub fałszywe, nie godzi się ich powtarzać tutaj. Zaś fakta wiarogodne z jego życia są tak nieliczne, że nie starczyłyby do osnucia na nich bijografji. Ci, co pomimo tego bijografję Platona pisali, radzili sobie rozmaicie najczęściej włączali do niej anegdotyczną tradycję, nie mającą historycznej wartości, lub też streszczali dzieła, jako główne czyny życia tego myśliciela.

W dziełach tych nigdy Platon o sobie nie mówi. a tylko dwa razy wzmiankuje swoje imię: raz wspominając, że gotów był za Sokratesa złożyć kaucję, by go uwolniono; drugi raz, opowiadając śmierć Sokratesa, przypomina czytelnikom, że wskutek choroby sam nie mógł być obecnym przy tym wypadku.

Dwie te wzmianki są małej wagi, lecz przynajmniej dowodzą, że imię filozofa nie było w młodości innym, niż to które później wsławiło się na całym świecie. Istnieje bowiem podanie, że Platon nazywał się inaczej i dopiero później nazwany został Platonem. Podanie to jest wysoce nieprawdopodobnym, bo tru-

dno przypuścić, aby wszyscy najbliżsi jego znajomi i uczniowie stale nazywali go przydomkiem, nadanym jakoby przez jednego z jego nauczycieli. A nie tylko sam Platon, ale i Arystoteles i dużo najdawniejszych świadków stale nazywają założyciela Akademji Platonem.

Data urodzenia Platona jest niepewna, bo różne sprzeczne między sobą wzmianki u dawnych pisarzy wskazują trzy po sobie następujące lata między 429-m a 427-m rokiem przed Nar. Chr. Z tych dat najprawdopodobniejsza i dziś prawie powszechnie przyjęta jest ostatnia, mianowicie rok 427-y. Co do miejsca urodzenia, to niema wątpliwości, że były nim Ateny. Mamy także wiarogodne wiadomości o rodzie Platona. Ojciec jego Aryston pochodził od Kodrosa, króla Ateńskiego—matka Periktione od Solona, mędrca i prawodawcy. Rodzina Platona była zamożna i wpływowa; stryj jego Kritias był jednym z członków oligarchicznego rządu, nazwanego później rządem trzydziestu tyranów.

Na wykształcenie Platona z początku wpływał Kratylos, uczeń Heraklita, później zaś od dwudziestego roku życia dostał się Platon pod wpływ Sokratesa i był jego najwierniejszym uczniem aż do śmierci mistrza; uwiecznił zasługi Sokratesa w swoich dziełach, wszędzie przedstawiając go jako ideał mędrca, przez co stworzył właściwie powszechną sławę Sokratesa, o którym bez Platona mało kto by dziś wiedział. Sokrates wywarł też wielki wpływ na przekonania Platona.

Po śmierci Sokratesa Platon wraz z innemi uczniami jego opuścił Ateny i rozpoczął rozległe bardzo na ówczesne stosunki podróże. Zwiedził Sycylję i Włochy, a w Afryce Egipt i Cyrenę. O tych podróżach nie posiadamy szczegółów, nie wiemy jak długo w każdym miejscu zabawił, ani też, ile razy doń powracał. Niewątpliwie poznał dobrze te kraje, które podówczas miały najwyższą cywilizację, bo w pismach wspomina o znaczeniu podróży dla rozwoju mysli z wyraźnemi aluzjami do swych doświadczeń wśród obcych narodów. Czy w czasie tych podróży wracał do Aten, nie wiadomo; jeśli nie wracał, to trzebaby przypuścić, że podróżował przez całe dwanaście lat, gdyż Sokrates został skazany na śmierć w 399 r. przed Nar. Chr, a dopiero w 387-m r. Platon osiadł w Atenach na stałe. Pod koniec tych

podróży został uwięziony przez Djonizjusza. tyrana Syrakuzy którego sobie szczerością i surowością sądu naraził tak dalece, że ten chciał go skazać na śmierć. Dostał się do niewoli w Eginie, mieście wrogo względem Aten usposobionym, i miał być sprzedany jako niewolnik. Ale na szczęście jeden z jego przyjaciół z Cyreny, Annikeris, wykupił Platona, który odtąd osiadł w ojczystym mieście Atenach.

Miał wtedy Platon lat czterdzieści, kiedy założył w 387-m roku przed Nar. Chr. stowarzyszenie moralno-religijne (thiasos), nazwane później Akademją. Kierownikiem tej pierwszej akademji był Platon przez lat czterdzieści, aż do swojej śmierci. Gromadził w około siebie młodzież z całej Grecji i nawet z odległych kolonji, ćwicząc swoich uczniów w poszczególnych naukach, również jak i w filozofji. Filozoficzne zagadnienia były pozostawiane tylko najdojrzalszym, a oprócz tego w Akademji Platona pracowano dużo nad matematyką i badaniem przyrody. Nieraz uczniowie Platona przyjmowali też udział w polityce, a on sam dwukrotnie probował bez skutku przeprowadzić swoje ideały polityczne w Syrakuzie. Tylko dwa razy opuszczał na czas jakiś Akademję; raz, mając sześćdziesiąt lat, wybrał się do Syrakuzy, aby po śmierci tyrana Djonizjusza Starszego pomóc swemu przyjacielowi Dyjonowi w przeprowadzeniu reform, których jednak nie mógł uskutecznić; sześć lat później, w 361-m przed Nar. Chr. znowu Platon jeździł do Syrakuzy, aby pogodzić Djonizjusza Młodszego z Dyjonem, lecz i ta podróż była bezskuteczną.

Otoczony uwielbieniem uczniów, posiadając świadomość spełnionego wielkiego powołania, umarł Platon, mając lat 80 (lub 82 według mniej pewnych świadectw) w 347-m r. przed Nar. Chr. Jeszcze nigdy przed nim żaden człowiek tak głęboko nie zbadał natury ludzkiej, tak szeroko nie poznał współczesnego świata i całokształtu współczesnej wiedzy. Stał się Platon na zawsze wzorem wszechstronności filozoficznej i twórcą szkoły, która trwała osiemset lat, aż do 429-go roku po Chrystusie. Długa kolej następców Platona, kierowników Akademji, obejmuje kilku myślicieli niepoślednich, a także poza Atenami, w Alexandrji i Rzymie, wielu mędrców uważało się za jego uczniów i wyznawców.

Dla nas Platon ma jeszcze to szczególne znaczenie, że dzieła jego stanowią najdawniejsze materjały dla historji myśli. Myślicieli dawniejszych posiadamy tylko fragmenty, z których nie możemy sobie o nich utworzyć dokładnego wyobrażenia. Zupełne zachowanie dzieł Platona jest tym bardziej zdumiewającym, że żaden inny pisarz jego czasów nie doznał tak szczęśliwego losu. Ze stu trzydziestu dzieł, które Sofokles miał napisać, dziś posiadamy zaledwie siedem dramatów; z dziewięćdziesięciu dwóch dzieł Eurypidesa tylko dziewiętnaście; z czterdziestu czterech komedji Arystofanesa tylko jedenaście; a następca Arystofanesa w teatrze Ateńskim, współczesny Platonowi Antyfanes, napisał dwieście sześćdziesiąt komedji, z których ani jedna nie pozostała. Więc z pięciuset dwudziestu sześciu sztuk teatralnych, napisanych przez, czterech najsławniejszych poetów, współczesnych Platonowi, znamy tylko trzydzieści siedem, zaledwie czternastą część tego, co znano podówczas. Podobnego losu doznali także mówcy, przeciwko którym, jak i przeciw poetom, Platon występował. Z czterystu dwudziestu pięciu mów Lyzjasza pozostało trzydzieści cztery; z sześćdziesięciu dzieł jego współzawodnika Izokratesa pozostało dwadzieścia. Więc zaledwie dziewiąta część prac tych dwóch najsławniejszych mówców przetrwała do naszych czasów.

Także filozofom nie powiodło się lepiej. Demokryt napisał sześćdziesiąt dzieł i wywarł znaczny wpływ na swoje czasy; jego pojęcie atomów do dnia dzisiejszego panuje w fizyce, a jego zasady moralne wznoszą się o wiele ponad poziom obyczajów greckich. A jednak żadne dzieło tego współzawodnika Platona nie zostało zachowane. Także o innych filozofach ówczesnych, o których sam Platon lub Arystoteles wspominają, mamy bardzo szczupłe wiadomości; z tylu pism filozoficznych owego czasu pozostają tylko urywki. Nawet dzieła późniejsze, np. Arystotelesa, posiadamy zaledwie w części i w stanie wielce niedoskonałym, podczas kiedy żaden z djalogów, napisanych przez Platona, nie zaginął, a niektóre pisma naśladowców jego oparły się zniszczeniu jedynie dlatego, że mylnie je Platonowi przypisywano.

Szczególne warunki sprzyjały temu zdumiewającemu ocaleniu pism Platona. Przedewszystkim długotrwałość jego szko-

ły, która doczekała się reformy materjałów piśmiennych w IV-m i V-m wieku po Chrystusie. Reforma ta, polegająca na przepisywaniu zabytków literatury starożytnej z papyrusowych zwojów do ksiąg pergaminowych, powiększyła znakomicie odporność rękopisów na wpływy zewnętrzne. Jeden tom pergaminowy zawierał treść wielu zwojów papyrusowych i zajmował daleko mniej miejsca,

Żaden autor grecki tak stale nie był czytanym, jak Platon. Z różnych czasów mamy obszerne komentarze do jego pism, a szczególną czcią były te pisma otaczane przez Ojców Kościoła. Św. Augustyn orzekł, że żaden pogański myśliciel nie zbliżył się tak wielce do chrześcijańskiej nauki, jak Platon, co znaczy, że teologja chrześcijańska w znacznej mierze na Platonie była oparta. Wskutek tego, gdy Akademja Platona przestała istnieć, pisma jego znalazły bezpieczny przytułek w klasztorach, gdzie przetrwały tysiącolecia. Mnich, który przepisywał je, widząc, że te pisma są uwielbiane przez najwyższe powagi Kościoła, pracował z większą uwagą, niż przy przepisywaniu innych autorów. Tym się tłumaczy, że tekst Platona zawiera mniej błędów, niż teksty poetów lub mówców ateńskich. W klasztorze greckim na wyspie Patmos na początku bieżącego stulecia angielski podróżnik Clarke znalazł zapomniany i przez dzisiejszych mnichów już zaniedbany rękopis dzieł Platona, pisany w 896 r. po Nar. Chr., czyli przeszło tysiąc lat temu. Rękopis ten, przechowywany obecnie w Bodlejańskiej bibljotece w Oksfordzie, jest jednym z najdawniejszych istniejących rękopisów greckich! Dziwnym trafem posiadamy uzupełniający go również dawny rękopis, przechowywany obecnie w Paryskiej Bibljotece Narodowej. Oprócz tego w różnych bibljotekach Europy jest jeszcze kilkadziesiąt dawnych rękopisów dzieł Platona, przez których porównanie można usunąć większość przypadkowych błędów przepisywaczy.

Porównanie to na początku bieżącego stulecia przeprowadził Immanuel Bekker, korzystając z nagromadzonych czasowo w Paryżu przez Napoleona rękopisów. Potym wielu jeszcze filologów pracowało nad krytyczną oceną warjantów i nowe wydania z coraz to większym prawdopodobieństwem zbliżały się do ścisłego odtworzenia tekstu, wolnego od błędów, zgodnego z zaginionym orygi-

nałem pierwotnym. Najnowsze wydanie Schanz'a najlepiej odpowiada naukowym wymaganiom, choć nie obejmuje jeszcze wszystkich pism, jak poprzednie wydanie Hermanna.

Skoro w pismach Platona posiadamy najwiarogodniejsze źródło dla zbadania jego rozwoju, warto poznać rozmaite wysiłki, dotąd robione, aby te pisma właściwie pojąć i objaśnić. Pod względem zewnętrznym wszystkie te pisma można podzielić na trzy rodzaje. Najważniejsze są dwa dzieła obszerne, objętości po kilkaset stronic w naszych wydaniach, mianowicie „Rzeczpospolita" i „Prawa". Również ważne są djalogi średniej objętości, od trzydziestu do sześćdziesięciu stronic zwykłej miary. Takich djalogów jest tylko dwanaście: „Protagoras", „Gorgjasz", „Kratyl", „Biesiada", „Fedon", „Fedr", „Teetet", „Parmenides", „Sofista", „Polityk", „Fileb" i „Tymeusz" — wszystko niewątpliwej autentyczności. Nareszcie pozostaje dwadzieścia jeden drobnych djalogów po części wątpliwego pochodzenia i małej wagi, objętości po kilkanaście lub najwyżej dwadzieścia kilka stronic. W tej grupie tylko ośm pism autentycznych zasługuje na wyróżnienie – mianowicie: „Eutyfron", „Apologja", „Kryton". „Laches", „Charmides", „Menon", „Eutydem", i „Krytjasz". Reszta prawdopodobnie od Platona nie pochodzi, a w każdym razie nie ma żadnej doniosłości dla oceny rozwoju jego myśli.

Dawniejsi pisarze, gdy o filozofji Platona pisali, nie podejrzewali prawdopodobieństwa jakiegoś rozwoju myśli badanego autora. Przytaczali ustępy z różnych pism, jakby one były równoczesne, nie spostrzegając nawet sprzeczności, które w ten sposób powstawały. Platon żył przez lat ośmdziesiąt, a prawdopodobnie zaczął wcześnie pisać, mógł zatym wiele zdań zmienić w miarę postępu swej wiedzy i swego doświadczenia. Tymczasem czytelnicy jego albo starali się pogodzić sprzeczności przez sztuczne interpretacje, albo też, nie mogąc tych sprzeczności usunąć, widzieli w Platonie raczej literata piszącego według nastroju za lub przeciw każdej opinji, niż myśliciela, mającego stale wytknięty kierunek.

Jeszcze nawet w naszym stuleciu kilka najobszerniejszych dzieł o filozofji Platona trzyma się tej starej metody traktowania wszystkich dzieł razem, jakby one stanowiły jednolite źródło jego poglądów, bez uwzględnienia stopni rozwoju myśli. Tak

postąpił sobie Van Heusde, który w trzech tomach, po łacinie pisanych, dał entuzjastyczny obraz filozofji Platona. Tak samo z Platonem obchodzi się w obszernym swym dziele Edward Zeller, który od czterdziestu lat uchodzi za jednego z najlepszych znawców greckiej filozofji.

Rzeczywistym zadaniem historyka filozofji nie może być bezładne powtarzanie treści dzieł, o których piszemy, bo wtedy dosłowne tłumaczenie owych dzieł mogłoby zastąpić historyczne badania. Naszym celem jest poznanie przekonań każdego filozofa, nawet jeśli on wyraźnie tych przekonań nam nie przekazał, odtworzenie rzeczywistości, tłumaczącej wyrażone w dziełach rozmaite zdania, co nas doprowadzi do lepszego zrozumienia rozwoju filozofa, niż to, jakie wynika z pierwszego przeczytania jego pism.

Jeden z największych myślicieli, Kant, orzekł, że historyk może dojść do głębszego zrozumienia myśli filozofa, niż sam filozof, usiłujący przedstawić owe myśli po raz pierwszy. Zdanie to zupełnie trafne nie powinno dziwić nikogo, skoro i w zakresie badań na polu innych nauk celem naszym jest zrozumienie przedmiotów, niezależnie od tego, czy same przedmioty mają świadomość swojej treści. Biorąc filozofa za przedmiot badania, wolno jest postawić sobie wiele pytań co do niego, na które on nie dał odpowiedzi, albo których doniosłość była mu obcą. Celem naszym jest zrozumienie jego psychologicznego rozwoju, nawet jeśliby on sam jaknajstaranniej ukrywał drogi, któremi doszedł do ostatecznych wyników swego rozumowania, albo jeśliby zmianom swoich poglądów nie przypisywał żadnego znaczenia. Szukamy podstaw i konsekwencji jego teorji, nawet jeśli są one wyrażone tylko przygodnie i bez żadnego nacisku. Pragniemy wykryć pochodzenie prawd, zarówno jak i fałszów, które miały wpływ na postęp każdej nauki, chociażby z początku były one wyrażone bez jasnej świadomości skutków, z nich wynikających.

Platon był pierwszym myślicielem, uznającym doniosłość logiki, to jest badanie nie tylko prawdy, ale warunków poznania prawdy, czyli odróżnienia jej od fałszu. We wszystkich swych dziełach kładzie on największy nacisk na różnicę między mniemaniem a wiedzą; dwukrotnie usiłował oznaczyć granicę, gdzie

wiedza się rozpoczyna. Jego pierwsze rozwiązanie kwestji jest znane jako teorja idei i powszechnie dotąd przyjęte jako jedyna teorja poznania Platona, głównie dla tego, że pisma, w których poszedł dalej, tak zwane djalektyczne djalogi, znacznie mniej są czytane, niż poetyczne arcydzieła, zawierające teorję idei. Djalektyczne djalogi: Sofista, Polityk, Fileb są trudne do zrozumienia i mniej komentowane, niż takie poetyczne utwory jak „Biesiada", „Fedon" i „Rzeczpospolita". Większa część historyków mniemała, że są wcześniejsze, a niektórzy nawet zaprzeczali ich autentyczności.

Wątpliwość, czy poetyczna logika „Rzeczypospolitej", czy djalektyczna logika Sofisty jest najdojrzalszym wyrazem myśli Platona, ma nie tylko historyczne znaczenie. Dwa przeciwległe poglądy dotąd z sobą walczą: czy wiedza zawsze istnieje i bywa tylko przez nas odkrywaną, czy też my dopiero tworzymy naszą wiedzę, która nie istnieje poza naszemi duszami? Pierwsze przypuszczenie jest podstawą idealizmu, drugie coraz to wyraźniej występuje w nowszej filozofji. Platon i wielki uczeń jego, Arystoteles, są powszechnie zaliczani do idealistów, zaś psychologiczno-krytyczny pogląd głównie został uzasadniony przez Kanta. Gdyby się okazało, że ojciec idealizmu w późnym wieku zbliżył się do krytycyzmu Kanta, to postać historji logiki i filozofji wogóle uległaby poważnej zmianie.

Warto w tym celu podjąć się drobiazgowego badania chronologicznego, gdyż ono jedynie daje nam klucz do zrozumienia rozwoju Platona! Dotąd jeszcze Zeller, uznany za największy autorytet, godzi się z dawniejszemi badaczami w przypuszczeniu, że djalektyczne djalogi poprzedziły „Rzeczpospolitą". Tymczasem wiele szczegółowych badań, niezależnie jedne od drugich, nagromadziły obfite materjały, dowodzące odwrotnego porządku. Nikt jeszcze nie zebrał w organiczną całość wszystkich wskazówek, rozproszonych w setkach rozpraw, prowadzących do celu dwojaką metodą: badaniem treści i formy pism Platona. Badania te są ciekawym przykładem powolnego, lecz pewnego postępu pracy naukowej, pomimo wszelkich przypadkowych błędów, popełnionych przez poszczególnych badaczy, i przegląd ich wzmaga nasze zaufanie do zwycięskiej siły wytrwałej pracy w zakresie nauki. To też godzi się zatrzymać uwagę nad tym przed-

miotem, choć może on się wydawać na pierwsze wejrzenie obojętnym, a nawet nużącym. Chronologja dzieł Platona przez długi czas w oczach wielu badaczy uchodziła za również nierozwiązalne zadanie, jak kwadratura koła. Jednak od pierwszego postawienia kwestji sto lat temu nie zbrakło cierpliwych poszukiwaczy, porywających się na to zadanie, i wysiłki te nareszcie zostały uwieńczone w znacznej części pomyślnym skutkiem.

Pierwszym pisarzem, pojmującym całą doniosłość kwestji chronologicznej dla zrozumienia filozofji Platona, był Tennemann, który pod koniec zeszłego stulecia napisał czterotomowe dzieło o Platonie. Zasługą jego było odróżnienie drobnych sokratycznych djalogów, jako najwcześniejszych, a Tymeusza i Praw, jako najpóźniejszych. Trafnie także zaprzeczył Tennemann dawnemu podaniu o wczesnym napisaniu „Fedra". Natomiast popełnił wielki błąd, kładąc djalektyczne djalogi przed „Rzecząpospolitą" na zasadzie przypuszczenia, że zostały napisane w Megarze wkrótce po śmierci Sokratesa.

Następna próba uporządkowania dzieł Platona była na szerszą skalę podjęta przez berlińskiego teologa Schleiermachera, który dokonał pierwszego zupełnego tłumaczenia Platona na język niemiecki (1804 r.). Schleiermacher postąpił krok naprzód, odrzucając autentyczność niektórych drobnych djalogów, do owego czasu powszechnie przypisywanych Platonowi. Ale do oceny kolei dzieł zastosował metodę fałszywą i gorszą daleko niż ta, której bronił Tennemann. Schleiermacher przypuszczał, że Platon od początku miał gotowy plan całej swojej działalności literackiej, tak, że pojedyńcze dzieła stanowiłyby jedynie rozdziały w ogólnym przedstawieniu światopoglądu autora. W ten sposób usuwał krytyczny pogląd na osobisty rozwój badanego autora i cofał się znowu do dawnej metody uważania wszystkich dzieł za jedną całość, wbrew obszernym wywodom Tennemanna o potrzebie odróżnienia różnych epok produkcji literackiej Platona. Pomimo tak zasadniczego błędu, Schleiermacher w niewielu tylko punktach zmienił porządek, ustanowiony przez Tennemanna. Wychodząc z błędnej zasady, że Platon, zaczynając pisać, miał już w zarysie gotowy plan przyszłych dzieł. Schleiermacher uważa za najwcześniejsze dwa bardzo zawiłe djalogi, Fedra i Parmenidesa, i upatruje w nich pisma programowe, gdy one raczej stanowią przejście od jednej epoki do drugiej.

Ten pogląd Schleiermachera mięszał w jedną kolej dzieła bardzo nierówne pod względem dojrzałości treści i wytworności formy, mianowicie drobne moralne sokratyczne djalogi i dwa bardzo głębokie metafizyczne dzieła. By tę sprzeczność usunąć, jeden zwolennik metody Schleiermachera, Ast, (1816) zdobył się na krok stanowczy, mianowicie na wykreślenie ze spisu dzieł Platona aż dwudziestu djalogów, tak aby tylko same arcydzieła pozostały jako autentyczne. Było to konsekwentnym doprowadzeniem do ostateczności metody Schleiermachera, polegającej na szukaniu w pismach Platona, jedności i harmonji tak zupełnej, jak nigdy dzieła jednego autora, napisane w różnych warunkach, mieć nie mogą. Krańcowość taka wynikała też z przesadnego pojmowania gienjalnej siły Platona, jako niezgodnej z wszelką literacką niedoskonałością. Ast, znający dzieła Platona jak mało kto, bo wydał i tekst ich zupełny, i obszerne komentarze kilku djalogów, i słownik zawierający wyliczenie wszystkich ustępów Platona, w których każdy wyraz się zdarza—tak wysokie sobie pojęcie wyrobił o artystycznej doskonałości ulubionego przezeń autora, że nie pojmował, jak Platon mógłby napisać jakiś utwór mniej wykwintny.

Ta przesada wywołała reakcję w literaturze, tyczącej się Platona. Wkrótce po dziele Ast'a wydał Socher (1820) w Monachjum obszerniejszą pracę o Platonie, broniąc autentyczności wielu djalogów przez Asta odrzuconych, a zarazem kładąc nacisk na niemożliwość jednolitości i zupełnej zgodności w szeregu dzieł, napisanych podczas długiego i urozmaiconego życia wielkiego myśliciela. Socher odróżnił cztery fazy rozwoju Platona: rozpatrując każde dzieło jako świadectwo pewnego szczebla rozwoju, nie mógł sobie dać rady z djalektycznemi djalogami. Nie śmiał wbrew zgodnej powadze Tennemanna, Schleiermacher'a i Ast'a uznać ich za dzieła starości Platona—zaś widział ogromną różnicę między niemi a sokratycznemi djalogami. Więc zdecydował się przeciąć węzeł, zaprzeczając autentyczności „Parmenidesa", „Sofisty" i „Polityka", które, gdyby je ktoś inny mógł napisać, wymagałyby istotnie równie gienjalnego autora, jak sam Platon. Natomiast widać u Sochera postęp w trafnym pojmowaniu porządku dzieł Platona o tyle, że „Protagorasa" uznaje za dzieło późniejsze, niż małe sokratyczne djalogi.

Po Socherze liczba piszących o Platonie szybko wzrastała, lecz dopiero Hermann (1839), który wydał ponownie tekst dzieł Platona, podjął się obszerniejszego opracowania kwestji chronologji i autentyczności. Tak samo jak Ast głównie rozwinął metodę Schleiermachera, tak Hermann dalej pracował w kierunku, wskazanym przez Sochera. Wychodził z założenia, że Platon, który kładzie taki nacisk na późny rozwój zdolności filozoficznych, musiał sam też ulegać i zewnętrznym wpływom i wewnętrznej pracy myśli, składając w swych pismach świadectwa tego powolnego rozwoju. Zasługą Hermanna było głębsze uzasadnienie sokratycznej epoki piśmiennictwa Platona i wyłączenie z niej wszystkich dojrzalszych utworów, nacechowanych doskonalszym obrobieniem artystycznym. Natomiast Hermann nie zdołał się uwolnić od uprzedzenia swoich poprzedników co do wczesnej daty djalektycznych djalogów, i razem z Tennemannem i Schleiermacherem przypuszczał, że te dzieła zostały napisane w pierwszym dziesiątku lat po śmierci Sokratesa.

Ciekawym jest źródło tego mniemania, które tak długo było powszechnie przyjęte i utrudniało pojęcie rozwoju myśli Platona. Związek djalektycznych djalogów z epoką śmierci Sokratesa na pozór występuje w tradycjonalnym porządku dzieł Platona, w którym następują one po sobie we wszystkich istniejących rękopisach. Porządek ten jest bardzo dawnym, i w każdym razie już istniał przed Nar. Chr., jak widać stąd, że pisarz rzymski Varro o nim wspomina. W najdawniejszych wydaniach dzieła Platona po sobie następowały w tetralogjach po cztery djalogi, a sam Platon nawet w Tymeuszu i w „Sofiście“ wspomina o zamiarze połączenia czterech dzieł w jedną całość. Ale bezwątpienia wtedy nie chodziło jeszcze o porządek chronologiczny. Pierwsza tetralogja zawiera cztery djalogi, odnoszące się do śmierci Sokratesa, druga zaś cztery djalogi treści logicznej, po których w trzeciej następują Biesiada i Fedr. To umieszczenie w tetralogicznym porządku djalektycznych djalogów między niewątpliwie wcześnie napisanym „Kratylem“ a „Biesiadą“, napisaną w 385-m przed Nar. Chr., widocznie wpłynęło na Tennemanna i skłoniło go do szukania pewnych argumentów na poparcie tego porządku. Za takie argumenty wystarczające uważał on czysto zewnętrzne względy, oparte na przypuszczeniu, że djalog, w którym mowa

o pewnym wypadku, musiał być napisany wkrótce po tym wypadku. Także djalog, przedstawiony jako w pewnym miejscu odbyty, miał być napisany za czasu pobytu Platona w tym samym miejscu. Bardzo to są słabe rozumowania, a jednak na nich jedynie oparto twierdzenie, że Platon wkrótce po śmierci Sokratesa w Megarze napisał djalektyczne djalogi.

Twierdzenie to przez długi czas uniemożebniało zrozumienie rozwoju myśli Platona. Z początku było to twierdzenie ostrożnie wyrażone przez Tennemanna jako możliwość. Schleiermacher przyjął je bez nowych argumentów jako fakt historyczny; Ast dodał nawet określenie, że jest to fakt niewątpliwy, nie mając nic więcej na poparcie tego mniemanego faktu jak te powody, które Tennemanna skłoniły do uznania ogólnej możliwości owego przypuszczenia. Odtąd podanie o Megaryjskiej epoce było powszechnie przyjęte, a Hermann nawet uwydatnił wielką doniosłość owej Megaryjskiej epoki dla filozoficznego rozwoju Platona, wcale nie spostrzegając, jak właśnie wielka filozoficzna doniosłość djalektycznych djalogów najpewniej dowodzi, że musiały one powstać daleko później.

Prawda ta szczególnym trafem została po raz pierwszy spostrzeżona przez autora, który posługiwał się najfałszywszą metodą, doprowadzając do krańcowości poglądy Schleiermachera. Suckow (1855), profesor Wrocławski, nie tylko wierzył w jeden powszechny plan działalności piśmienniczej Platona, ale sądził, że nawet każdy djalog był według jednego i tego samego schematu pisany, i że wszystkie razem djalogi miały stanowić idealną bijografję Sokratesa. To go skłoniło do uznania djalektycznych djalogów za najpóźniejsze, dlatego po prostu, że Platon w nich przedstawia Sokratesa rozmawiającego przed samym procesem, w którym został na śmierć skazany. Z tego dziwnego punktu widzenia Platon musiał je na ostatku napisać, bo pisał każde dzieło jako sprawozdanie z rozmów Sokratesa w tym porządku, w którym rozmowy te następowały, więc o ostatnich rozmowach na ostatku. Takie nieprawdopodobne i niczym nie uzasadnione przypuszczenie doprowadziło Suckowa do wielu błędów, ale szczególnym trafem pozwoliło mu po raz pierwszy odgadnąć prawdę co do późnego napisania djalektycznych djalogów.

Poglądu tego wkrótce potym na podobnej drodze bronił

Munk (1856), który obszerniej jeszcze niż Suckow dowodził, że Platon we wszystkich swoich dziełach głównie pragnął dać rozległą bijografję Sokratesa. W ten sposób Fedon byłby najpóźniejszym dziełem jedynie dlatego, że opisuje śmierć Sokratesa. Takie wnioski jasno wskazują jak dalece trudno rozwiązać zawiłą chronologję dzieł Platona jedynie na zasadzie jakiejkolwiek hypotezy, obejmujące całą jego działalność. Do zadawalniających rezultatów może doprowadzić tylko wszechstronne badanie, uwzględniające wszelkie możliwe przypuszczenia bez uprzedzeń i czerpiące ze wszystkich badań materjały do własnych wniosków. Tego rodzaju praca bezstronna po raz pierwszy została przedsięwzięta przez Susemihla, (1855—1860) który w dziele obszerniejszym, niż prace jego poprzedników, podjął na nowo zadanie rozstrzygnięcia kwestji chronologji i autentyczności pism Platona. Nie skorzystał on z przypadkowego odgadnięcia prawdy co do daty djalektycznych djalogów przez Suckowa i Munka, bo argumenty tych autorów nie mogły być uznane za przekonywające. Ale Susemihl na zasadzie drobiazgowego porównywania szczegółów treści i formy, przeprowadzonego staranniej i wszechstronniej niż badania jego poprzedników, doszedł do wniosku, że „Sofista“ i „Polityk“ musiały być przynajmniej o kilkanaście lat późniejsze, niż śmierć Sokratesa. Także trafnie odgadł ścisły związek „Fedra“ i "Teeteta“, potwierdzony przez późniejsze badania.

Powyżsi autorowie byli przeważnie filologami i traktowali rzecz z punktu widzenia estetyczno-filologicznego. Dopiero po Susemihlu, około 1860-go roku, zdarzyło się po raz pierwszy, że filozof, który był przedewszystkim logikiem, zajął się kwestją dzieł Platona. Okazja po temu była dana przez Akademję nauk Wiedeńską, która wyznaczyła nagrodę za dzieło o chronologji pism Platona i przyznała tę nagrodę ówczesnemu profesorowi filozofji uniwersytetu w Bonn, Frydrykowi Ueberweg'owi, autorowi bardzo gruntownej logiki już wówczas wydanej, a później także najlepszej z dotąd istniejących historji filozofji. Ueberweg nie zamierzał dać ogólnego rozwiązania kwestji chronologicznej, ani też nawet nie rozpatrywał wszystkich pism Platona, lecz zastosował do tych badań o tyle doskonalszą niż wszyscy poprzednicy jego metodę, że po raz pierwszy udało mu się ściśle udowodnić to, co Suckow i Munk przypadkiem odgadli,

późną datę djalektycznych djalogów. Dokonał tego przez udowodnienie zgodności teorji w nich zawartych z treścią dzieł niewątpliwie późniejszych, jak np. „Tymeusz“ i „Prawa“, z tym, co Arystoteles o późniejszej filozofji Platona powiada. Ueberweg porównał umiejętnie treść tych djalogów z innemi i dał przez to przykład metody logiczno-filozoficznej w badaniu tych kwestji, daleko lepiej zabezpieczającej od błędów, niż dawna metoda czysto filologiczna.

Po Ueberwegu doniosłość filozoficzna chronologji dzieł Platona została powszechnie uznaną, i zadanie zostało podjęte przez wielu filozoficznie uzdolnionych pisarzy. Szczególniej Włoch Felice Tocco (1876) rozwinął i uzupełnił badania Ueberwega, potwierdzając jego wnioski o późnym napisaniu djalektycznych djalogów. Nowy punkt widzenia został wprowadzony przez Teichmüllera, który dopatrywał się w djalogach Platona licznych aluzji do współczesnych pisarzy i w ten sposób usiłował oznaczyć granice czasu powstania każdego djalogu. Na tej drodze Teichmüller znalazł naśladowców, wśród których szczególniej odznaczył się Dümmler, starający się wyjaśnić stosunek Platona do Isokratesa, Xenofona, Lyzjasza, Arystotelesa, Antystenesa, Antyfona, Arystyppa, Arystofanesa, Empedoklesa, Eurypidesa, Gorgjasza, Heraklita, Hippjasza, Polykratesa, Prodykosa, Protagorasa i innych współczesnych Platona.

Rzecz bardzo ważna, że ta nowa metoda na nowo potwierdziła późne pochodzenie „Parmenidesa“, „Sofisty“ i „Polityka“, które w ten sposób coraz to pewniejszym się stawało; także inny filozof, Peipers, (1883) który podjął się szczegółowego porównania teorji metafizycznych wyrażonych przez Platona, doszedł do tego samego wniosku, przez co udało mu się przekonać Susemihla, który dawniej za Hermannem i Schleiermacherem utrzymywał, że djalektyczne djalogi poprzedziły „Rzeczpospolitą“. Jednak pomimo zgodności wyników niezależnych od siebie poszukiwań, dwa najwięcej rozpowszechnione podręczniki filozofji greckiej Zellera i Heinze'go (przeróbka Ueberwega) dotąd trzymają się dawnego poglądu jakoby djalektyczne djalogi mogły być napisane w młodości filozofa. Także w szerokich kołach czytane popularne dzieło Weygoldta o filozofji Platona zawiera ten dawny błąd, choć przez wiele nowszych badań szczegółowych zyskiwano coraz to świeże argumenty, potwierdzające dowodzenia Ueberwega.

Dotąd cała kwestja chronologji dzieł Platona była traktowaną prawie wyłącznie przez Niemców. We Francji doniosłość jej była wprawdzie uznaną, i Paryska Akademja nauk moralnych kilkakrotnie nagradzała rozmaite dzieła o Platonie, ale żaden z nagrodzonych autorów nie usiłował ustanowić porządku chronologicznego djalogów. Ostatnia z tych nagród przypadła nawet w udziale autorowi (C. Huit) widocznie słabo obeznanemu z literaturą przedmiotu. W Anglji, jakkolwiek dużo czytano Platona i robiono najpiękniejsze doskonale komentowane wydania jego dzieł, powszechnie uważano oznaczenie ich porządku za zbyt trudne do rozwiązania zadanie.

Tymczasem w ciągu ostatnich trzydziestu lat powstał nowy zupełnie kierunek badań, prowadzący inną drogą do tego samego celu. Gdy dawniej uważano styl każdego autora za nieuchwytną cechę osobistą, usuwającą się z pod wszelkiego ścisłego określenia, w nowszych czasach zaczęto się zastanawiać nad tym, z jakich to szczegółów styl się składa i czym się różni styl jednego autora od drugiego. Szereg drobiazgowych badań tego rodzaju doprowadził do zadawalniających rezultatów w kwestji chronologji dzieł Szekspira, która wzbudza równą, a może i większą ciekawość, niż chronologja pism Platona.

Rozprawy o stylu Platona dotąd mało były znane, bo najczęściej były wydawane jako dodatki do programów gimnazjalnych albo jako dysertacje doktorskie, albo też dla innych względów bywały mało dostępne dla ogółu. To też przegląd tych po większej części niezależnych od siebie badań jest niezmiernie pouczający, gdyż dowodzi możliwości naukowego postępu nawet w takich wypadkach, kiedy rozmaici poszukiwacze nic o sobie nie wiedzą.

Styl Platona po raz pierwszy został obrany za przedmiot badania przez dyrektora gimnazjum w Gdańsku, Engelhardt'a, który napisał pięć rozprawek o budowie zdań u Platona. Prace te nie pozostawiły po sobie żadnych śladów, gdyż nigdy przez żadnego późniejszego pisarza nie były cytowane. A jednak Engelhardt skrzętnie zebrał kilkaset obserwacji nad budową okresów w dziełach Platona, nie wiedząc nawet, że takie spostrzeżenia mogą być spożytkowane dla celów chronologicznych. Tak samo postąpił nauczyciel gimnazjum w Ełku, Kopetsch (mo-

że Kopeć?), który zbadał użytek kilkuset przymiotników we wszystkich dziełach Platona, wyliczając, ile razy każdy z nich został użyty w różnych djalogach.

To były pierwsze wysiłki nieswiadome jeszcze celu. Ale już wkrótce po Ueberwegu postawił kwestję zasadniczą bardzo jasno Schoene (1862), który dowodził, że styl daleko pewniej zdradza epokę napisania dzieła, niż treść. Bardzo trafnie udowodnił doniosłości badań nad stylem, ale niestety wpadł w dziwnie fałszywą metodę, gdy się zabrał do szczegółów. Jedyna cecha stylu, którą uznał za godną uwagi, to forma zewnętrzna djalogu, czyli różnica między djalogiem podanym w formie opowiadania przez świadka rozmowy, a djalogiem dramatycznym. Schoene mniemał, że ta ostatnia jest mniej doskonałą, i że wskutek tego djalogi opowiadane są najpóźniejsze, wręcz przeciwnie prawdzie. Tak dalece ufał temu złudnemu rozumowaniu że nie wahał się nawet „Prawa“, powszechnie uznane za najpóźniejsze dzieło Platona, zaliczyć do wcześniejszych, jedynie dlatego, że mają formę dramatyczną.

Niezależnie od powyższych autorów usiłował Martinius (1866—1871) określić sposób stawiania pytań w dziełach Platona. Wyliczył wprawdzie osiemnaście gatunków formy zapytania, lecz nie wskazał ile razy każda forma się zdarza.

Dopiero w 1867-m roku po raz pierwszy ukazała się praca nad stylem Platona, prowadząca do poważnych chronologicznych wniosków. Autor jej, Lewis Campbell, był profesorem greckiej literatury w małym szkockim uniwersytecie w St. Andrews, i nie zdawał sobie wcale sprawy z doniosłości odkrycia, jakiego dokonał. Campbell wpadł na pomysł obrobienia statystyki rzadkich wyrazów przez Platona używanych, spostrzegszy, że Platon tworzył wiele nowych wyrazów, które zaledwie kilka razy stosował. Najobszerniejsze i niewątpliwie najpóźniejsze dzieło Platona (Prawa), według obserwacji Campbella, zawierało najwięcej takich rzadkich wyrazów, przeszło tysiąc. Stąd wywnioskował Campbell, że Platon dopiero w dojrzałym wieku powziął upodobanie do językowych nowotworów, i postanowił obliczyć, ile rzadkich wyrazów każdy djalog posiada, a szczególniej ile takich, które także w „Prawach“ się zdarzają. Im więcej takich wyrazów w jakim djalogu znajdywał, tym więcej uważał za

prawdopodobne, że djalog ten jest i co do czasu powstania swego do „Praw“ zbliżony, czyli późniejszy. W ten sposób Campbell obliczył powinowactwa stylistyczne każdego dzieła z „Prawami“ i ustanowił na tej zasadzie porządek djalogów, poczynając od takich, które najmniej są pod względem słownictwa do „Praw“ podobne, a kończąc na takich, które są najwięcej podobne. Kolej ta okazała się w najgłówniejszych wynikach zgodną z tym, co Ueberweg uznał za prawdopodobne na zasadzie treści filozoficznej dzieł, mianowicie szczególniej djalektyczne djalogi okazały się późniejszemi, niż „Rzeczpospolita“, i bardzo blizkiemi „Praw“. Rezultat ten był zdumiewający i stanowił pierwszorzędne odkrycie naukowe. Ale Campbell, nie wiedząc o filozoficznej doniosłości chronologji, nie przywiązywał szczególnej wagi do swoich obliczeń i podał je w krótkim streszczeniu w przedmowie do obszernego komentarza najmniej czytanych właśnie dwóch djalogów, „Sofisty“ i „Polityka“. W ten sposób zagrzebał swoje spostrzeżenia tak skutecznie, że przez następne dwadzieścia osiem lat nikt nigdy żadnej o odkryciu tym nie zrobił wzmianki, choć corocznie ogłaszano kilkadziesiąt rozpraw o Platonie. Sam Campbell, jako filolog, nie zdawał sobie jasno sprawy z wielkiej doniosłości filozoficznej, jaką ma ustalenie chronologji dzieł Platona, i nie uważał wniosków swoich za bardzo pewne. Dopiero kilka lat temu w dziele polskim o Platonie, wydanym przez Krakowską Akademję*), zasługa Campbella została dokładnie uwydatnioną i we właściwym świetle ukazaną. Przypadek ten jest pouczającym przykładem międzynarodowego charakteru nauki, skoro wielkie odkrycie, dokonane w Szkocji kilkadziesiąt lat temu, potrzebowało aż współdziałania na drugim końcu Europy dlatego, by zostać uznanym i zrozumianym. Od tego czasu filolodzy dowiedzieli się o Campbellu i ustawicznie go przytaczają, podnosząc jego zasługi. Obszerne niemieckie streszczenie dzieła polskiego, w którym po raz pierwszy o Campbellu była mowa, zostało jeszcze przed wydaniem oryginału natychmiast ogłoszo-

*) W. Lutosławski, o pierwszych trzech tetralogjach dzieł Platona. Kraków 1896, streszczone przed wydaniem oryginału w Bulletin de l'Académie de Cracovie za Paźd. 1896-go roku i w Archiv für Geschichte der Philosophie tom IX.

ne w międzynarodowym piśmie „Archiv für Geschichte der Philosophie“, a inne pismo fachowe„ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik“ pomieściło nawet dosłowne tłumaczenie zapomnianej przedmowy Campbella do dawnego jego wydania „Sofisty“ i „Polityka“. Inne pisma fachowe francuskie, angielskie, amerykańskie pomieszczać zaczęły sprawozdania o oryginalnych badaniach Campbella z przed trzydziestu lat, a jeden z najlepszych znawców filozofji greckiej, Teodor Gomperz, obwieścił w tej samej Akademji Wiedeńskiej, która niegdyś nagrodziła Ueberwega, że Campbella badania największą mają doniosłość wśród wszystkich prac o Platonie.

Niezależnie od Campbella rozpoczął się cały szereg ciekawych badań nad stylem Platona w Niemczech, a badania te w wynikach swych zupełnie zgadzały się z wnioskami najważniejszemi Campbella, mianowicie zgodnie dowodziły późnej daty djalektycznych djalogów. Dziwna zgodność niezależnych od siebie poszukiwań nadawała tym wnioskom tak wielką wartość objektywną, jakiej żaden badacz, znający tylko część owych prac, nie mógł się domyślać. Jednak, do ostatnich czasów tego rodzaju badania były przez większość kompetentnych skądinąd uczonych lekceważone, a nawet ośmieszane. Wyliczenie szczegółów tych poszukiwań byłoby zbyt nużące, a jest tymbardziej zbyteczne, że istnieje o nich już specjalne sprawozdanie w polskiej literaturze*). Dosyć będzie przytoczyć główne prace, aby dać pojęcie, na czym one polegały.

Pierwsze spostrzeżenie nad stylem Platona, prowadzące do wniosku chronologicznego, zrobił w Niemczech Frydryk Blass (1873), gdy zauważył, że Platon w niektórych dziełach starannie unika następstwa po sobie samogłosek (hiatus). Okazało się, że są to właśnie prócz „Tymeusza“ i „Praw“, uznanych za najpóźniejsze, także „Sofista“, „Polityk“ i „Fileb“. Stąd Blass wywnioskował, że te djalektyczne djalogi muszą być późniejsze, niż „Rzeczpospolita“. Wniosek ten potwierdził wkrótce Roeper (1878) na zasadzie porównania użytku liczby podwójnej w rozmaitych djalogach.

---

*) Teorja stylometrji W. Lutosławskiego, tłumaczenie W. Epsteina, ma wyjść wkrótce nakładem kasy Mianowskiego.

Nowy rodzaj spostrzeżeń podał Dittenberger (1881), stwierdzając, że Platon w niektórych dziełach stale używa pewnych wyrazów zamiast innych równoznacznych. Tu znowu okazało się, że ten odrębny sposób używania synonimów zbliża pod względem stylu „Sofistę“ „Polityka“ i „Fileba“ do „Tymeusza“ i „Praw.“ Za Dittenbergerem uczeń jego, Jecht (1881), zbadał różne zdania w których Platon używa słowa *już*, i wskazał wiele zwrotów. wspólnych djalektycznym djalogom z „Prawami.“ Następnie Hoefer (1882) w podobny sposób porównał użytek kilku spójników, a choć uznał materjały swoje za niewystarczające do wyciągania pewnych wniosków, to niezawodnie w kilku wypadkach wskazał nowe cechy podobieństwa stylistycznego djalektycznych djalogów i „Praw.“

W ścisłym związku z treścią filozoficzną stoi rozmaitość terminologji metafizycznej w dziełach Platona, opracowana przez Peipers'a (1883) który w zupełności potwierdził wnioski swoich poprzedników o dacie „Sofisty,“ „Polityka“ i Fileba.“ Natomiast Droste (1886), nie znając Campbella, wpadł na pomysł zestawienia dwóch gatunków rzadkich przymiotników, często tworzonych przez Platona, kończących się na -odes lub -eides, a oznaczających kształt lub gatunek przedmiotów. Przymiotniki te przed Platonem były rzadko bardzo używane, tak dalece, że żaden autor dawniejszy nie użył nawet połowy tej ich liczby, co Platon. U Pindara jest ich zaledwie trzy, u Hezjoda pięć, u Eschyla tyleż, u Homera, Sofoklesa i Arystofanesa po jedenaście, u Herodota i Tucydydesa po czternaście, u Xenofona dwadzieścia trzy, a najwięcej u Eurypidesa: dwadzieścia siedem. Zaś sam Platon użył w swoich dziełach aż siedemdziesiąt takich przymiotników, wśród których aż czterdzieści siedem zupełnie nowoutworzonych. Jak dalece ten przykład podziałał na późniejszy użytek takich wyrazów, widać stąd, że już u Arystotelesa jest ich dwieście, u późniejszych pisarzy przeszło tysiąc trzysta. Było to zatym świetnym pomysłem wybrać właśnie taki przez Platona rozpowszechniony gatunek wyrazów jako cechę stylu, gdyż każdy taki przymiotnik zawsze mógł być zastąpiony albo przez przymiotnik o innej końcówce, albo przez omówienie, więc wprowadzenie ich do tekstu było potrzebą stylistyczną, nie wywołaną treścią djalogów. Droste z zadziwiającą dokładnością

obrobił ten przedmiot ale nie znalazł niestety naśladowców, bo podobna statystyka użytku wyrazów rzadkich wymaga ogromnej cierpliwości.

Daleko więcej uprawiano statystykę częstych wyrażeń. Kugler (1886) wskazał kilka spójników, przeważnie właściwych najpóźniejszym pismom; Schanz (1886) to samo uczynił dla kilku przysłówków, Walbe (1888 r.) dla połączeń wyrazu *pas* (wszystek lub cały); Siebeck dowiódł, że Platon w późniejszych pismach używa coraz to więcej stanowczej formy twierdzeń i że coraz to częściej posługuje się stopniem najwyższym, np. zamiast niewątpliwie: najniewątpliwiej. Każda taka praca stanowiła przyczynek jednostronny do poznania stylu Platona. Nareszcie w 1888-m r. nauczyciel gimnazjalny w Ellwangen, C. Ritter, usiłował na większą skalę zebrać materjały do oceny stylu Platona. Obrachował tablice, obejmujące czterdzieści cech stylu, co mu pozwoliło posunąć się o krok dalej, niż jego poprzednicy. Podczas kiedy przed nim odróżniano tylko sześć ostatnich djalogów („Sofista," „Polityk," „Fileb," „Tymeusz," „Krytjasz," „Prawa") od reszty, on pierwszy jasno scharakteryzował także styl średniej epoki piśmienniczej Platona, obejmującej „Rzeczpospolitą," „Fedra" i „Teeteta. Badania Rittera pozyskały sobie szersze uznanie i zostały uzupełnione przez Tiemanna (1889), który zajął się użytkiem imiesłowów, i przez Lina, który wyliczył rozmaite sposoby używania przedimków przez Platona w dwudziestu tysiącach wypadków. Van Cleef (1889) zebrał przykłady użytku niektórych zaimków, a po tylu pracach von Arnim (1896) zaczął prawie na nowo, znając z trzydziestu kilku rozpraw o stylu Platona tylko dwie, i dochodząc niezależnie od innych do tych samych wniosków; mianowicie na zasadzie dwudziestu sześciu cech stylu przez siebie zbadanych wywnioskował, że „Sofista," „Polityk", Fileb," „Tymeusz" i „Prawa" są najpóźniejsze pisma Platona, i że „Rzeczpospolita," „Fedr," „Teetet" i „Parmenides" je poprzedziły.

W powyższym przeglądzie prac o stylu Platona pominięte są mniej ważne rozprawy. Były to rozproszone materjały, do których nikt jeszcze nie spróbował zastosować właściwej metody. Jednak przedstawiały one zapas kilkudziesięciu tysięcy spostrzeżeń, z których, gdyby je razem zebrać i uporządkować,

można było daleko pewniejsze i liczniejsze wnioski wyciągnąć, niż to przedtym uczyniono. Spostrzeżenia te były robione przez filologów, nie umiejących się obchodzić z wielką ilością faktów. Każdy z nich kierował swoją uwagę na część tych faktów, nie obejmując jednocześnie całości. Porównywano nierównej objętości teksty, nie miano nawet ścisłej miary długości tekstu, bo rachowano według stronic rozmaitych wydań, nieuwzględniając nierówności druku, wskutek której jedna stronica zawierała czasem blizko dwa razy tyle wyrazów, co inna. Wyciągano wnioski na zasadzie małej ilości spostrzeżeń, przypisując przesadną doniosłość niektórym cechom stylistycznym i lekceważąc inne. Tymczasem chcąc powiększyć prawdopodobieństwo wniosków, należało na równi uwzględnić wszystkie dokonane spostrzeżenia, i ocenić doniosłość każdej cechy lub osobliwości stylu. Czasem jeden zwrot stale powtarzany więcej znaczy dla charakterystyki pewnej epoki, niż wielka ilość rzadszych wyrażeń. Brak klasyfikacji cech stylistycznych uniemożebniał ścisły wymiar podobieństw stylu rozmaitych dzieł. Co najgorsza, każdy badacz znał tylko drobną ilość badań pokrewnych, a nikt nie znał odkrycia Campbella, rzucającego niepospolite światło nie tylko na chronologję pism Platona, lecz na rozwój stylu wielkich pisarzy w ogóle.

Wskutek tych okoliczności badania nad stylem Platona, choć obejmowały materjały wystarczające dla rozstrzygnięcia głównych chronologicznych trudności, nie były dotąd powszechnie uznane, a częstokroć wywoływały nawet ostrą i lekceważącą krytykę ze strony wielu uczonych, którzy nie mogli się pogodzić z mozolnym liczeniem wyrazów w tekstach greckich autorów, i zarzucali tej metodzie mechaniczną bezmyślność. Jednak systematyczne obrobienie całości zebranych spostrzeżeń doprowadziło do ustanowienia ogólnych zasad nauki powinowactw stystylistycznych, czyli stylometrji. Ze względu na doniosłość tej metody dla rozwiązania zawiłej kwestji chronologji Platona, a co za tym idzie, dla zrozumienia rozwoju myśli filozofa, warto zwrócić uwagę na psychologiczne warunki, umożliwiające taką naukę.

Człowiek piszący zdobywa sobie narzędzia, za pomocą których myśl swą wyraża, przez obcowanie z otoczeniem, przez czytanie, i nareszcie przez samodzielną pracę myśli, prowadzącą

go do nowych wyrażeń, przed nim nie używanych. W każdej epoce życia ma pewien zapas takich narzędzi, który ulega zmianom aż do późnego wieku, jeśli myśl ciągle działa. Do narzędzi zaliczam nie tylko same wyrazy, ale też szczególne połączenia wyrazów, u jednego autora częstsze, niż u innego.

Pewna część w danej epoce używanych wyrażeń jest zależną od treści tego, co się zamierza wyrazić — takie wyrażenia i zwroty będą wspólne wszystkim piszącym o tym samym przedmiocie. Ale daleko ważniejszą rolę grają wyrażenia, które są dowolne i mogą być zastąpione przez inne. Takie wyrażenia i zwroty cechują dopiero styl autora i odróżniają go od stylu innych autorow. Tu należy także szyk wyrazów, długość zdań, a szczególniej tworzenie wyrazów nowych. Każde takie zjawisko językowe, nie wywołane koniecznie treścią tego, o czym piszemy, stanowi cechę stylu czyli t. z. *stylem*. Ilość i rozmaitość stylemów, właściwy ich wybór, tak aby nie razić czytelnika, stanowią bogactwo i oryginalność stylu. Im częściej jaki stylem się powtarza w tym samym tekscie, tym więcej staje się charakterystycznym, tymbardziej, jeśli brak go w innych tekstach.

Każdy autor, dbający o formę swoich pism, z biegiem czasu przyjmuje nowe stylemy do swego stylu, a także wyrzeka się pewnych form zużytych i zastąpionych przez lepsze. Stąd w każdej epoce życia charakter stylu da się określić zapomocą pewnej ilości stylemów rozmaitej doniosłości. Nie w każdym dziele jest miejsce i okazja dla wszystkich stylemów, ale im bliższe pod względem daty napisania są dwa dzieła, tym większe jest prawdopodobieństwo, że będą się odznaczały pewną ilością wspólnych stylemów. Jeśli oszacujemy wartość każdego stylemu jako równoważną pewnej ilości najmniej ważnych stylemów, to łatwo da się obliczyć stylistyczne powinowactwo różnych dzieł między sobą. Przypuśćmy, że jakiś autor napisał po kolei dzieła A, B, C, D, E. W takim razie, jeśli zasadnicza hypoteza stopniowego rozwoju stylu jest trafna, to więcej znajdziemy stylemów wspólnych dziełom D i E, niż wyniesie ilość takich, które są wspólne dziełom C i E. Aby sprawdzić samą hypotezę, która stanowi punkt wyjścia naszej teorji, trzebaby porównać dzieła, których porządek chronologiczny jest wiadomy. W tym celu

proponowano zbadanie stylometryczne jakiegoś współczesnego autora, np. Goethego, który wielce dbał o styl swój i pozostawił niewątpliwe świadectwa porządku, w którym różne dzieła napisał. Lecz takie wyliczenia wymagałyby ogromnej pracy, nie prowadzącej wcale do pożądanego skutku Warunki rozwoju stylu są całkiem inne dla nowożytnych pisarzy, niż dla starożytnych, więc z obliczeń dokonanych na pismach Goethego nie możnaby wyciągać pewnych wniosków co do rozwoju stylu Platona.

Na szczęście posiadamy pewne dane co do następstwa niektórych pism Platona, w postaci wskazówek samego autora, powołującego się w jednym piśmie na inne. Tak np. dziesiąta księga „Rzeczypospolitej" jest niewątpliwie późniejsza niż pierwsza, „Sofista" stanowi dalszy ciąg „Teeteta," „Polityk" dalszy ciąg „Sofisty," a „Tymeusz" „Rzeczypospolitej." Oprócz tego wiadomo na zasadzie wiarogodnych świadectw, że „Prawa" są najpóźniejszym dziełem Platona. Opierając się na tych danych, można było zbadać zależność stylu od chronologicznego porządku, nie uciekając się do wątpliwych porównań z nowoczesnemi autorami.

Biorąc 500 stylemów, prześledzonych we wszystkich pismach Platona, okazuje się, że każda próba tekstu niewatpliwie późniejsza, ma więcej powinowactwa stylistycznego z „Prawami," niż równa objętością próba tekstu wcześniejsza. Najlepiej ten stosunek uwidocznia przykład następujący:

Księga pierwsza „Rzeczypospolitej" jest niewątpliwie wcześniejsza, niż księga dziesiąta, bo ta ostatnia stanowi dodatek do całego dzieła, podczas kiedy pierwsza jest wstępem, do którego Platon robi alluzje w późniejszych księgach. W księdze pierwszej znajdujemy 28 stylemów jednorazowych, 6 kilkorazowych, 3 częstych, które są wspólne tej próbce tekstu z grupą djalogów najpóźniejszych. Licząc stylemy jednorazowe jako jednostki, stylemy kilkorazowe jako równoważne podwójnej ilości jednostek, stylemy częste jako równoważne potrójnej ilości jednostek, otrzymujemy miarę powinowactwa stylistycznego między pierwszą księgą „Rzeczypospolitej" a djalogami najpóźniejszemi, wyrażoną cyfrą czterdziestu dziewięciu jednostek. Z tej samej ogólnej ilości stylemów zbadanych znajdujemy

w księdze dziesiątej aż sto trzydzieści dwie jednostki powinowactwa stylistycznego.

Przeprowadziwszy kilkanaście prób podobnych, znajdujemy w każdym wypadku stosunek podobny: wszędzie tekst późniejszy zawiera więcej stylemów, właściwych najpóźniejszym djalogom. Stąd wynika, dopóki ktoś nie zdoła wskazać przykładów przeciwnych, że zasadnicza hypoteza stylometrji jest istotnym prawem psychologicznym, przynajmniej dla Platona. Używał on w każdej epoce o tyle równomiernie stylemów, któremi rozporządzał, że im podobniejszy jest styl jakiego dzieła do ustalonego stylu dzieł najpóźniejszych, tym bliższą najpóźniejszej epoki będzie także data napisania tego dzieła. Gdybyśmy nie mieli żadnych wskazówek co do tego, które dzieło należy uważać za najpóźniejsze, to moglibyśmy jednak ustanowić porządek dzieł według ich powinowactwa stylistycznego. W takim razie trzebaby rozstrzygnąć, w jakim kierunku styl rozwijał się—według szczególnych danych, wynikających z porównania wcześniejszych i późniejszych części tego samego obszerniejszego dzieła. Oprócz tego, u Platona widać stały wzrost bogactwa stylu, tak że najpóźniejsze dzieła zawierają zarazem największą rozmaitość stylemów, szczególniej rzadkich wyrażeń.

Stosując tę metodę do wszystkich dzieł Platona, otrzymujemy ich najprawdopodobniejszy chronologiczny porządek z taką pewnością, z jaką chemiczna analiza może wykazać przynależność różnych prób ziemi do głębszych lub mniej głębokich warstw, gdy wiadomo, według jakiego prawa po sobie następujące warstwy się zmieniały. Styl każdego dzieła można poddać równie ścisłej ilościowej analizie, jak pokłady gieologiczne, tylko, że analiza jest trudniejszą, bo styl zawiera więcej pierwiastków, niż ich ma chemja. Daleko do tego, żeby na zasadzie istniejących materjałów można była wyczerpująco zbadać wszelkie różnice stylu w dziełach Platona. Dużo pozostaje do zrobienia na tym polu i starczy pracy dla wielu cierpliwych filologów. Ale dotychczasowe materjały pozwalają na ostateczne udowodnienie kilku zasadniczych wniosków chronologicznych, od których zależy zrozumienie rozwoju filozoficznego Platona. Oto główne wnioski, wynikające z wielu szczegółowych porównań:

1. Najpóźniejsze dzieła Platona są: „Sofista," „Polityk," „Fileb," „Tymeusz," „Kritjas" i „Prawa." Znajdujemy w nich na każdych 40 str. (wydania Didot) przeszło połowę stylemów, właściwych „Prawom," przez co te sześć djalogów zyskują wielką jednolitość stylu, zbliżającą je do siebie, a odróżniającą od innych djalogów Platona. W obec tego podobieństwa stylu przy bardzo wielkiej rozmaitości treści tych sześciu djalogów należenie ich do tej samej epoki może być uważane za dowiedzione, a wszelkie wątpliwości co do autentyczności djalektycznych djalogów, nieraz wyrażone, na zawsze upadają. Oryginalność stylu jest cechą indywidualną Platona, która go odznacza wśród ogółu pisarzy, a djalogi, napisane przez naśladowców, nie zawierają nawet dziesiątej części stylemów, właściwych „Prawom."

2. Grupę średnią, poprzedzającą powyższe sześć djalogów, stanowi „Rzeczpospolita" „Fedr," „Teetet" i „Parmenides." Zawierają one w przecięciu na każdych 40 str. tekstu około jednej trzeciej stylemów, właściwych najpóźniejszej grupie. W tej średniej epoce Platon zaczął używać wielu zwrotów po raz pierwszy, później stale przezeń wszędzie powtarzanych.

3. Wcześniejsze od powyższych są trzy djalogi, w których znajdujemy przedstawienie teorji idei, mianowicie „Kratyl," „Biesiada" i „Fedon." W nich zaledwie piąta część stylemów najpóźniejszej grupy bywa użytą na każdych 40-u str. (wydania Didot).

4. Najwcześniejsze są wszystkie drobne Sokratyczne djalogi, w których jeszcze mniej widać stylemów stylu późnego. Do tej pierwszej grupy pod względem stylu należą także cztery djalogi, skierowane przeciwko Sofistom, mianowicie „Protagoras," „Meno," „Eutydem," „Gorgjasz."

Powyższe wnioski wynikają z systematycznego obliczenia powinowactw stylistycznych, opartego na materjałach, zebranych w ciągu ubiegłych sześćdziesięciu lat przez wielu badaczy, pracujących niezależnie od siebie. Pierwsze dwa wnioski były już wielokrotnie wyrażane na zasadzie szczuplejszych materjałów, dziś zaś osiągają taki stopień naukowej wiarogodności, że można je poczytywać za niewzruszone. Zmieniają one zu-

pełnie pogląd na życie i rozwój Platona, gdyż sprzeciwiają się poglądom panujących dotąd autorytetów, jak Schleiermacher, Hermann, Zeller i Heinze. W setkach specjalnych rozpraw o poszczególnych djalogach lub nawet o pewnych ustępach rozmaitych djalogów znajdują się rozmaite wskazówki, potwierdzające ten porządek chronologiczny, jaki się z porównania stylu okazał. Wskutek takiego wszechstronnego ustalenia chronologji Platona otwiera się nowe pole dla wielu badań. Każda część filozofji Platona, dotychczas opracowywana bezładnie na zasadzie cytat, zestawianych z różnych pism Platona, może teraz być przedstawiona z uwzględnieniem psychologicznego rozwoju filozofa, co nas doprowadzi do daleko głębszego pojmowania jego myśli.

Oprócz tego, ze względu na wielką oryginalność Platona, dokładna znajomość warunków jego rozwoju jest potrzebna, żeby zbadać pochodzenie tych teorji, przez które on tak wpłynął na całą ludzkość. Rzadko bardzo można wielkie kierunki myśli wyśledzić tak, aby dotrzeć do ich samego początku, jak to się udało w badaniu Platona.

III. Sokratyzm Platona.

Wpływ Sokratesa na Platona, i co za tym idzie, istnienie w życiu Platona pewnej sokratycznej epoki, jest faktem nierównie pewniejszym, niż owa dawniej przypuszczana epoka Megaryjska, podczas której Platon miał być pod wpływem swego współucznia Euklidesa i napisać djalektyczne djalogi w młodym jeszcze wieku. Arystoteles wyraźnie nam powiada, że Platon zawdzięczał Sokratesowi dążność do definicji pojęć moralnych. Właśnie tę dążność znajdujemy w krótkich djalogach, również jak i sposób rozumowania indukcyjny, także pochodzący od Sokratesa według świadectwa Arystotelesa. W tych drobnych pismach najmniejszej objętości Platon głównie stara się zapomocą indukcji doprowadzić czytelników swych do określenia pojęć etycznych. Jakkolwiek Platon posługiwał się i później indukcją, to jednak we wcześniejszych tylko pismach indukcja przeważa nad dedukcyjnym rozumowaniem. Ten wyłącznie indukcyjny charakter pierwszych pism jest raczej Sokratycznym, niż Platonicznym, i świadczy najwyraźniej o długotrwałym wpływie wielkiego nauczyciela na wdzięcznego ucznia. Najwcześniejsze pisma Platona mają przeważnie cele moralne i tyczą się gło-

wnie definicji cnoty i kwestji, czy cnota może być nauczaną. Takie pytania są zupełnie zaniechane w późniejszych dziełach, a nawet, gdy Platon podnosi w nich etyczne kwestje, to zawsze wkracza odrazu w dziedzinę metafizyki, żeby je rozwiązać. Bo wtedy, kiedy już doszedł do zupełnej świadomości własnych zadań, Platon był raczej politykiem, logikiem i metafizykiem, niż moralistą. Doskonałość zachwycała go więcej, niż zwyczajna cnota pospolitych obywateli, stanowiąca najważniejszy cel badań Sokratesa.

W tym zakresie moralnych kwestji obracają się przedewszystkim trzy pisma, tyczące się śmierci Sokratesa. W „Eutyfronie" widzimy Sokratesa, dyskutującego o pobożności z Eutyfronem, który jest przedstawiony jako człowiek próżny i ograniczony. Eutyfron chce oskarżyć przed sądem własnego ojca o zabójstwo, twierdząc, że jest to jego niezawodnym obowiązkiem wobec bogów. Ojciec jego kazał zabójcę niewolnika okuć w kajdany i wtrącić do lochu, w którym ten zabójca z głodu i zimna umarł. Eutyfron widzi w tym zbrodnię zabójstwa, choć ojciec jego nie miał zamiaru uśmiercić owego zabójcy. Więc chce własnego swego ojca oskarżyć przed sądem, aby, jak mówi, oczyścić rodzinę od popełnionej zbrodni. Wywiązuje się stąd rozmowa o pobożności, i Sokrates żąda od Eutyfrona ścisłego określenia tej cnoty, tymbardziej, że sam jest oskarżony o bezbożność i ma stawać przed tym samym sądem, przed którym Eutyfron chce oskarżyć swego ojca. Po krótkiej rozmowie Eutyfron jest zmuszony wyznać, że pobożność, w imię której tak stanowczo działa, nie jest tak łatwą do określenia: sam wpada w sprzeczności, które mu Sokrates wykazuje, a nareszcie odkłada wyjaśnienie na później. Przy tej okazji Sokrates wskazuje jako zasadę definicji odróżnienie danego pojęcia od innych pojęć tegoż gatunku, pobożności od innych objawów sprawiedliwości. Natomiast nie zadawalnia się wyliczeniem przykładów, gdy żądane jest określenie pojęcia. Widać tu pierwsze początki tych logicznych dążności, które później coraz to więcej Platonem kierowały. Cały djalog przedstawia, jak nie jeden świętoszek, mający ciągle Bogów na ustach, nie jest w stanie określić tej cnoty pobożności, w imieniu której działa, a w imieniu której Sokratesa oskarżano o bezbożność. Przez to zarazem okazuje się, jak da-

lece pozbawionym podstaw było pociąganie Sokratesa do sądowej odpowiedzialności za jego przekonania religijne.

„Apologja“, czyli obrona Sokratesa, szerzej rozwija ten temat. Jest to mowa, którą Sokrates miał mieć przed sądem, naturalnie przez Platona zmyślona, lub może napisana w celu pomożenia Sokratesowi. Kładzie tu Platon wielki nacisk na to, że najgorszą niewiadomością jest właśnie taka fałszywa pretensja mądrości, jaką przedstawił w Eutyfronie. Źródłem złego jest brak wiedzy, a pierwszym krokiem na drodze poprawy jest uznanie naszej własnej niewiadomości, wskutek odróżnienia tego, co wiemy, od tego, czego nie wiemy. Dochodzi tu Platon do tego, że nawet wszelką ludzką wiedzę lekceważy i Bogu jedynie mądrość przyznaje. Sokratesa zaś największą zasługą ma być według „Apologji“ budzenie we współobywatelach świadomości tych ciasnych granic ich wiedzy. Nawet życie przyszłe wydawało się wtedy jeszcze Platonowi niepewnym, a tylko w jednej sprawie miał niezachwiane i stanowcze moralne przekonanie, mianowicie, że cnota jest ważniejszą niż wszystko, a czynienie krzywdy gorszym, niż poniesienie śmierci.

Zastosowanie tych zasad wspaniale jest przedstawione w „Krytonie,“ trzecim z rzędu djalogu, tyczącym się procesu Sokratesa. Stary przyjaciel skazanego na śmierć filozofa, Kryton, odwiedza Sokratesa w więzieniu i błaga więźnia, by zgodził się na ucieczkę, do której wszystko było przygotowane. Sokrates dowodzi mu, że przez taką ucieczkę sprzeniewierzyłby się zasadom całego życia, gdyż jako obywatel Aten powinien ulegać prawu i raczej na śmierć się narazić, niż oszukiwać tych, co go strzegą w więzieniu. Przy niepewności mniemań ludzkich, jedynie uczciwość ma najwyższą cenę. Widać tu, jak Platona dręczyła jednak ta niepewność i brak wiedzy ścisłej co do podstaw moralności. Doświadczył on wtedy niezrównoważonych różnic opinji ludzkich, przekonał się, że takie różnice, gdy tyczą się obowiązków moralnych, prowadzą ludzi do wzajemnej nienawiści i pogardy. Aby wśród tych walk znaleźć właściwy kierunek, radzi Platon ulegać radzie najmędrszych ludzi, których stawia wysoko ponad tłum nierozważny.

Rozwaga i wstrzemięźliwość są badane w innym małym djalogu, zatytułowanym „Charmides.“ W djalogu tym Sokra-

tes rozmawia z młodym Charmidesem, którego znajomi chwalą jako bardzo rozważnego. Chodzi znowu o określenie rozwagi, jak w Eutyfronie szukano określenia pobożności. I tutaj rezultat ten sam—rozważny Charmides nie umie powiedzieć, na czym polega rozwaga, podobnie jak pobożny Eutyfron nie umiał określić pobożności. Jednak w przebiegu tej rozmowy natrafiamy na zdania, które mają pewne znaczenie w rozwoju myśli Platona. Jeszcze wątpi o tym, czy istnieje wiedza logiczna, to jest sposób odróżnienia tego, co wiemy, od tego, czego nie wiemy, a jednak stawia już jako ideał, do którego dążyć warto, taką wiedzę, któraby wszystkim ludziom mogła stać się oczywistą i nauczać ich prawdy o rzeczywistości. Czy wiedza o wiedzy, to jest logika istnieć może, to pozostawia Platon do rozstrzygnięcia przyszłemu wielkiemu myślicielowi, uważając zadanie za zbyt trudne, ale przytacza wiele przykładów, dowodzących, że najczęściej czynność żadna tej samej czynności nie miewa za przedmiot. Więc przeczy, aby można było widzieć wzrok, pragnąć pragnienia, kochać miłość, bać się obawy, twierdząc, że każda z tych czynności ma przedmiot obcy, leżący po za nią, skądby wynikało, że i przedmiotem wiedzy nie może być wiedza. Te wątpliwości wyrażone tutaj są godne uwagi, bo wskazują nam stan myśli Platona, poprzedzający jego własne usiłowania, skierowane ku tworzeniu logiki.

Podobny do Charmidesa jest djalog „Laches," w którym występuje wódz Laches, znany z odwagi, i napróżno sili się na określenie odwagi. Okazuje się, że różne cnoty można posiadać, nie umiejąc zdać sobie sprawy z ich istoty. Ale w zakresie poszukiwań logicznych spotykamy tu ważne twierdzenie, że nauka jest od czasu niezależną, i że prawdy naukowe powinny w równej mierze być słuszne dla przeszłości, jak dla teraźniejszości lub przyszłości. Takie prawdy zawsze łatwiej mogą się ukazać samotnie rozmyślającemu badaczowi, niż zebraniom niekompetentnych sędziów, którzyby usiłowali ustanawiać słuszność większością głosów. Ale Platon jeszcze nie twierdzi o sobie, jak później, że jest on tym jedynym mistrzem, któremu większość powinna ulegać, lub, że zna kogoś, posiadającego taką upragnioną wiedzę. W tych krótkich djalogach chodzi raczej o usunięcie fałszywych pretensji do wiedzy, niż o postawienie na ich miejscu

trwałej budowy niezawodnej nauki. Sokrates szuka w tych rozmowach błędów w zdaniach, które słyszy, ale nie podejmuje się nauczać wiedzy.

Ten sam krytyczny charakter posiada pierwsze obszerniejsze dzieło Platona, „Protagoras.“ Różni się ono od poprzednich tym, że tutaj występuje człowiek, znany podówczas jako nauczyciel publiczny i mówca, jako pisarz i myśliciel. A w rozmowie z Sokratesem jest on zmuszony do podobnego wyznania własnej niewiadomości, jak poprzednio Kryton, Eutyfron, Charmides i Laches. Chodzi zaś nie o żadną szczególną cnotę, ale o cnotę w ogóle, o określenie, na czym ona polega, i czy może być nauczana. Protagoras był poczytywany za nauczyciela cnoty, więc powinien był wiedzieć, czego uczy. Przyjechał do Aten i stanął w domu bogatego Kalliasa, gromadząc w około siebie ciekawych słuchaczy. Przyjaciel Sokratesa, Hippokrates, pragnie z tej okazji skorzystać i wstąpić w szeregi uczniów Protagorasa. Idzie więc razem z Sokratesem do domu Kalliasa, gdzie także zastają innych mędrców, Hippjasza z Elei i Prodyka z Keos. Ci ludzie byli nazywani sofistami, ale wówczas jeszcze ten wyraz nie miał dzisiejszego znaczenia, które dopiero niemiłosierna krytyka Platona mu nadała.

Platon nie mógł sofistom wybaczyć, że wiedzę swą sprzedawali; sam będąc bogatym obywatelem, gardził biednemi nauczycielami wędrownemi i usiłował udowodnić, że wiedza ich nie miała żadnej wartości. W istocie wiedza ta miała pewne znaczenie, lecz nie mogła współzawodniczyć z filozofją, którą Platon budował, i której nauczał w swojej Akademji darmo. Sofiści uczyli początków gramatyki, retoryki i polityki, ale nie mieli pretensji do nauczania metafizyki lub psychologji. W każdym razie nauczanie sofistów wznosiło się nad poziom ówczesnego zwykłego wykształcenia muzyczno-gimnastycznego. Platon żądał więcej i był oburzony na swych współobywateli, że jego żądań nie dzielili. Więc w szeregu djalogów postanowił sofistów ośmieszyć i dowieść ich niższości. Dopiero wskutek tego wysiłku Platona w walce o wykształcenie młodzieży miano sofistów przeszło do potomności jako prawie równoznaczne z oszustami. Przed Platonem sofista był uważany za mędrca, i przypuszczalnie sam Platon uchodziłby za sofistę, gdyby przyjmował wyna-

grodzenie za swe nauczanie. Widzimy w wystąpieniu sofistów, jako płatnych nauczycieli, pierwszy początek uznania praw własności literackiej i umysłowej. Dawniej tylko praca, produkująca materjalne wartości, zaspokajająca materjalne potrzeby, uchodziła za rzeczywistą pracę i miała w oczach ludzkich objektywną wartość zamienną. Zaś praca myśli, odpowiadająca jedynie potrzebom indywidualnym, była uznawaną jako zabawa osobista, nie mająca objektywnej wartości, nie zasługująca na zapłatę. Dopiero sofiści zdołali do tego stopnia zająć swe otoczenie treścią swoich myśli, że za wykłady swoje pobierali honorarja. Niewątpliwie zdarzały się i wtedy nadużycia, bo objektywna ocena wiedzy jest bardzo trudna, i często dawano lichą strawę umysłową za wysoką cenę. Ale sam fakt uznania objektywnej wartości wiedzy musiał prowadzić do oszacowania jej na pieniądze i do wynagradzania tych, co ją zbierali i rozpowszechniali, jeśli uznamy potrzebę społeczną, aby niektórzy ludzie cały swój czas temu przedmiotowi poświęcali. Wtedy ogólne prawo pierwotne powszechnego obowiązku pracy fizycznej musiało być ograniczone na korzyść pracy umysłowej, uznanej za społecznie pożyteczną i zaspokajającą rzeczywiste potrzeby ludzkie. Platon, utrzymujący się z pracy fizycznej swoich niewolników i ofiarowujący swą pracę umysłową społeczeństwu bezpłatnie, nie chciał uznać prawa do zarobku zapomocą myśli. Jako pierwszy socjalista, wyraził on żądanie, później tylokrotnie wznawiane, żeby wykształcenie dawane było bezpłatnie przez państwo. Rzecz szczególna, że nim doszedł do uświadomienia sobie zasad socjalizmu i wynikających zeń konsekwencji, poświęcał pierwsze swe obszerniejsze prace walce z sofistami, ówczesnemi przedstawicielami indywidualizmu.

Cztery djalogi Platona po sobie następujące odpowiadają temu zadaniu: „Protagoras," „Menon," „Eutydemus" i „Gorgjasz." W „Protagorasie" widzimy całe zebranie sofistów, przedstawionych przez Platona szyderczo nawet co do zewnętrznej ich postaci. Żartuje sobie Platon z ludzi, którzy z miasta do miasta jeżdżą za Protagorasem, by słuchać jego mowy, jakby czarującego jakiegoś śpiewu. Gdy Protagoras, mówiąc z niemi, chodzi tam i nazad, oni z uszanowaniem dla mistrza pilnują się, żeby go nie wyprzedzać. W chwili, gdy doszedłszy do końca po-

dwórza, Protagoras się zawraca i ma ich przed sobą, oni szybkim ruchem szykują się znowu za nim w porządku i tak ciągle postępują, wytężając słuch, by nic z mądrej mowy nie utracić. W innym znowu miejscu siedzi poważnie na katedrze (tronos) Hippjasz a u stóp jego słuchacze. Stawiają mu różne pytania, na które on z kolei odpowiada. W innej sali trzeci sofista, Prodikos, leży jeszcze w łóżku, owinięty wieloma kołdrami, i mówi tak grubym głosem, że napełnia szumem sąsiednie pokoje, a jednak tak niewyraźnie wymawia wyrazy, że tylko zblizka można zrozumieć, o czym rozprawia.

Gdy Sokrates z Hipponikiem weszli i Protagorasa powitali, sofista zapytuje ich, czy chcą sam na sam z nim rozmawiać, czy wobec innych. Sokrates przedstawia swego młodszego przyjaciela, który chciałby poznać, czego się od Protagorasa może nauczyć. Wtedy Protagoras odpowiada, wychwalając swe zasługi i śmiałość, z jaką publicznie zawsze występował, nie ukrywając się przed nikim. Zarazem oświadcza gotowość odpowiedzieć Sokratesowi na jego pytania wobec wszystkich. Zasiadają tedy wszyscy razem w sali, gdzie wykładał Hippjasz, dokąd też Prodyka z łóżka zaprowadzono, i rozpoczyna się świetna dyskusja o tym, co jest cnotą, i czy można jej nauczyć. Sokrates jest tu przedstawiony na każdym kroku korzystniej, niż Protagoras, tak, że choć i inni sofiści w rozmowie udział biorą, na końcu Sokrates wszystkich pokonał i zaplątał Protagorasa w sprzeczności, do których sofista musiał się przyznać.

Pytanie, co jest cnota, pozostało nierozwiązanym: Protagoras nie zdołał dowieść tego, co na początku twierdził, że przez obcowanie z nim ludzie stają się lepsi. Natomiast Sokrates na przykładach uwydatnił, że każda cnota wymaga wiedzy, z czego na pozór musiałoby wynikać, że może stać się przedmiotem nauczania, jak każda wiedza. Ale czy wiedza jest warunkiem cnoty, czy też jest samą cnotą, tego nie rozstrzygnęli. Rozstają się jednak przyjaźnie, i Protagoras winszuje Sokratesowi jego głębokości, prorokując mu sławę. Naturalnie, że Platon nie kierował się żadnemi względami prawdopodobieństwa w przedstawieniu tego konfliktu między sofistami a Sokratesem. Historyczny Protagoras inaczejby odpowiadał na postawione pytania i nie dałby się tak łatwo pobić. Ale cała ta dyskusja o cnocie

choć nie prowadzi do niczego, zawiera jednak cenne wskazówki budzących się coraz wyraźniej dążeń logicznych Platona, które go później doprowadziły do uznania pojęć, jako objektywnych idei, za najwięcej rzeczywiste przedmioty. W „Protagorasie" znajdujemy przygodne spostrzeżenia logiczne wielkiej doniosłości. Tak naprzykład, tu po raz pierwszy jest wyrażona zasada, że ogólno twierdzące sądy nie powinny być odwracane; to znaczy, że jeśli np. wszyscy Grecy mówią po grecku, to nie wynika stąd, że wszyscy mówiący po grecku są Grekami. Błąd ten tak często bywa popełniany mimowoli i bezwiednie przez ludzi nie wyćwiczonych logicznie, że bardzo ważnym jest uwydatnienie zasady, która nas od niego ustrzec może. W wielu wypadkach, kiedy podmiot i orzeczenie określają ten sam przedmiot, odwrócenie sądu prawdziwego ogólno-twierdzącego nie prowadzi do fałszu, jak naprzykład widzimy na dwóch zdaniach następujących:

1) Wszyscy ludzie są zwierzętami, posługującemi się ogniem.

2) Wszystkie zwierzęta, posługujące się ogniem, są ludźmi.

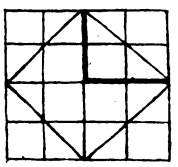
Analogja podobnych przykładów prowadzi często do wniosków fałszywych. Ktokolwiek dziś nawet przysłuchuje się jakiejkolwiek dyskusji z uwagą, łatwo spostrzeże, jak często odwrócenie sądu ogólnego bywa w dobrej wierze poczytywane za oczywisty wniosek. To też obszerny wywód, podany przez Platona w Protagorasie, w celu wykazania, że przez odwrócenie ogólno twierdzącego sądu nie można wyciągnąć trafnego wniosku, ma wielką wartość logiczną, nie zmniejszoną przez okoliczność, że Platon wywód ten kładzie w usta Protagorasa. Widzimy też wzrastające zaufanie do wiedzy, jako największej potęgi w życiu ludzkim, i wyrażoną zasadę, że każde pojęcie ma tylko jedno sobie przeciwległe pojęcie, przez co Platon usiłuje pierwiastki wiedzy ująć w ściśle określone pojęcia. Wiedza jednak nie wydaje mu się jeszcze owocem jedynie zgodności własnej myśli z sobą — szuka jej w walce mniemań, w wynikach dyskusji, w której się okazuje, kto jest silniejszy. Takie pojmowanie wiedzy, jako owocu walki osób, zgadza się z indywidualizmem sofistów, przeciw któremu Platon walczył. Widać, że on najprzód znienawidził ten pierwotny indywidualizm, a dopiero potym odkrył głębsze zasady znoszące go i prowadzące do idealizmu.

Dalszy ciąg dyskusji, rozpoczętej w „Protagorasie“, daje nam krótszy djalog, Menon. Tutaj niema już licznego zebrania, ani też obecnych sofistów. Występuje natomiast uczeń ich, wojownik tesalski, Menon, i wzywa Sokratesa, żeby on sam orzekł, czy cnota może być nauczaną. Stosunek zatym jest odwrócony — tutaj cudzoziemiec zwraca do ateńskiego filozofa to samo pytanie, które w poprzednim djalogu było przez Sokratesa zadane obcemu przybyszowi. Sokrates odrazu przyznaje, że odpowiedzi dać nie może, dodając, że jeszcze nikogo w życiu nie spotkał, coby go umiał w tej sprawie pouczyć. Wywiązuje się dyskusja, w której Menon z początku drwi z Sokratesa, lecz w końcu jest zmuszony wyznać, że najcnotliwsi ludzie nie byli w stanie udzielić swej cnoty innym, nawet, gdy im bardzo na tym zależało. Wniosek stąd wyprowadza Sokrates, że cnota ludzka jest wynikiem Bożej łaski, nie zaś wiedzy. Przy tej okazji znowu zjawiają się wielkiej doniosłości teorje logiczne i metafizyczne, które ukazują nam w Menonie dalszy postęp poglądów, wyrażonych w Protagorasie.

Wyraźnie tu zaleca Platon logiczne ćwiczenie jako skuteczny sposób stopniowego zbliżania się do prawdy. Jednym z ważnych przedmiotów zalecanych ćwiczeń są definicje pojęć, zapomocą których poznajemy właściwą istotę rzeczy, to, co stanowi trwałą rozumową jedność wśród rozmaitości i zmienności zjawisk. Ta jedność jest tu nazwana gatunkiem i wyjaśniona głównie na przykładach przyrodniczych. Dalej żąda Platon, żeby dyskusja była prowadzona według zasad, uznanych przez obie strony rozumujące, i nazywa takie rozumowanie djalektycznym. Jako metodę dla rozwiązania wątpliwych kwestji, wskazuje argumentację hypotetyczną, czyli wyprowadzanie wniosków z danej hypotezy, aż się przekonamy, że żaden z tych wniosków nie stoi w sprzeczności z innemi danemi rozumowania lub doświadczenia. Stosuję tę metodę do kwestji o istocie cnoty i wnioskuje, że cnota nie może być nauką, skoro nikt nie zna nauczycieli cnoty. Co do istnienia wiedzy, Platon, pisząc Menona, już nie miał takich wątpliwości, jak przedtym. Śmiało wyraża po raz pierwszy teorję pojęć wrodzonych, tłumacząc ich istnienie ogólnym związkiem między każdą duszą a całością przyrody. Wszystko w świecie stoi między sobą we wzajem-

nym związku i tworzy jedną całość; zatym i każdy z nas może posiadać wrodzoną wiedzę niezależnie od doświadczenia, w tym życiu zbieranego.

Ta pewność istnienia wiedzy apriorycznej, w Menonie występująca, zdradza nowe stanowisko filozoficzne, wobec którego dawna Sokratyczna ironja i udawana niewiadomość muszą ustąpić. Aby udowodnić tę potęgę duszy, Platon opowiada pedagogiczne doświadczenie, na młodym niewolniku Menona dokonane. Chodzi o to, aby ten niewolnik sam doszedł do rozwiązania elementarnego zadania matematycznego, nic o nim poprzednio nie wiedząc. Jako przykład takiego ćwiczenia bierze Platon obliczenie powierzchni kwadratu przekątnej danego kwadratu i za pomocą prostego rysunku, oraz kolejno zadawanych pytań doprowadza egzaminowanego chłopca do spostrzeżenia, że kwadrat przekątnej będzie miał dwa razy większą powierzchnię, niż pierwotny kwadrat. Doświadczenie to uogólnia i twierdzi, że wszystko, czego się uczymy, właściwie sobie przypominamy tylko, tak jakbyśmy to już kiedyś przed urodzeniem wiedzieli. To doświadczenie psychologiczne, że ludziom zdolnym nauka przychodzi sama, że się wielu rzeczy domyślają, nim się o nich dowiedzą, doprowadza Platona do przekonania, że każdy z nas istniał już dawniej, nim się na ziemi urodził.



Przekonanie to usuwa niepewność o istnieniu prawdziwej wiedzy. Platon kładzie w usta Sokratesa uroczyste zapewnienie że niema nic pewniejszego dlań nad to, że ponad mniemaniami błędnemi i prawdziwemi istnieje objektywna wiedza, którą możemy obudzić w każdym zapomocą umiejętnych pytań. Różnica między taką wiedzą a słusznym mniemaniem polega na związku logicznym twierdzeń, stanowiących wiedzę. Wiemy to, czego umiemy wskazać wszystkie warunki i przesłanki. W ten sposób podejmuje Platon budowę trwałego systemu wiedzy, który odrazu sięga bardzo daleko, bo prowadzi go do uznania nieśmiertelności duszy, wynikającej z wiekuistego charakteru prawd, w duszy spoczywających. Właściwie wychodzi to już bardzo poza granice filozofji Sokratesa; jednak Menona możemy jeszcze o tyle

zaliczyć do djalogów sokratycznych, że główna treść tego djalogu tyczy się kwestji moralnych, przez Sokratesa wznieconych, i że Platon tutaj szuka określenia cnoty. Możliwość nauczania cnoty zaprzeczona była w „Protagorasie“ i „Menonie“ głównie dla protestu przeciwko pretensjom sofistów. Jednak Platon nie mógł się zatrzymać na tym ujemnym wniosku, skoro prawdziwym jego własnym celem był moralny postęp otoczenia, czyli nauczanie cnoty. To też w „Eutydemie“, djalogu skierowanym przeciwko sofistom, jak poprzednie, natrafiamy już na pośrednie przyznanie, że cnota może być nauczaną, z tym zastrzeżeniem, że nie należy sofistów poczytywać za dobrych nauczycieli. Występują w tym djalogu dwaj bracia, przybyli do Aten z obcych stron i pragnący pozyskać zwolenników i uczniów. Starają się oni różnemi sofizmatami zbijać każde twierdzenie, które posłyszą, sądząc, że przez to najpewniej zdobędą szacunek i podziw słuchaczy. Takiej rozmowie, polegającej na grze słów, przeciwstawia Platon poważną rozmowę pedagogiczną, prowadzącą do zrozumienia prawdy, dając wzór takiej rozmowy, prowadzonej przez Sokratesa. Zapał do wiedzy, stanowiący tło „Menona“, tutaj jeszcze wyraźniej wybucha. Platon tak ceni wiedzę, że chętnie wyrzekłby się nieśmiertelności, gdyby nie mógł posiąść zarazem wiedzy, jaki z niej zrobić użytek. Wiedzy tej nie szuka już poza sobą lecz znajduje ją we własnej świadomości i stawia filozofa lub djalektyka, posiadającego taką wiedzę, ponad wszystkich innych uczonych. Taki ideał filozofa, rozporządzającego wiedzą szczegółową, zebraną na wszystkich polach badań, wielce się różni od postaci Sokratesa, w poprzednich krótkich djalogach ciągle z ironją oskarżającego siebie i innych o brak wiedzy.

Widać w „Eutydemie“, jak dalece Platon, pisząc ten djalog, opanował główne źródła najczęstszych błędów logicznych. Odwrócenie sądów ogólnych, potępione w „Protagorasie“, było najpierwszą, przez Platona uwydatnioną formą fałszywego wniosku. Tutaj na kilkunastu przykładach objaśnia jeszcze kilka gatunków pospolitych zboczeń logicznych, polegających na dwuznaczności słów lub zdań, na opuszczeniu we wnioskach ograniczeń pojęć, istniejących w przesłankach, lub na utożsamieniu podmiotu i orzeczenia. Wiele sofistycznych wniosków, tu podanych, przytacza również Arystoteles w rozprawie o sofizma-

tach, a z tego źródła są one przytoczone w późniejszych podręcznikach logiki. Tą drogą badania źródeł fałszu usiłował Platon uwolnić się od sokratycznych niepewności i wątpliwości, a dojść do umiejętnego zdobywania prawdy.

Ostatnim dziełem treści moralnej, zamykającym epokę sokratyczną w życiu Platona i stanowiącym przejście do jego własnej oryginalnej filozofji, jest „Gorgjasz". Występuje tu sofista Gorgjasz, jeden z najznakomitszych nauczycieli retoryki owego czasu. Nie miał on pretensji do nauczania cnoty, tylko podejmował się ćwiczyć swoich uczni w wymowie, szczególniej politycznej i obiecywał im zdobycie państwowej władzy. Prowadzi dyskusję Sokrates najprzód z jego uczniem Polosem, potym z samym Gorgjaszem, nareszcie z ateńskim obywatelem Kalliklesem, u którego zamieszkał Gorgjasz na czas swego pobytu w Atenach. Dowodzi im, że retoryka bez wiedzy nie ma żadnej wartości, że władza bez cnoty nie daje szczęścia, że lepiej jest krzywdy znosić niż je wyrządzać, lepiej za winy być ukaranym, niż źle czynić bezkarnie. Widzimy tu wspaniały obraz walki dwóch obozów: z jednej strony Platon, ukryty pod postacią Sokratesa, nauczający bezinteresownie, żyjący dla ideału nadziemskiego, kochający swoich uczniów jak braci, przygotowany do największych ofiar dla zwycięstwa dobrej sprawy, dla uszczęśliwienia bliźnich;—z drugiej strony ambitni politycy ateńscy, wychowani przez płatnych Sofistów, żyjący dla własnej sławy i korzyści, głoszący walkę o byt i wzajemną nienawiść ludzi, ucisku głupszych przez rozumniejszych, dążący do panowania nad tłumem, aby go wyzyskać i uciemiężyć, a sobie zapewnić wszelkie doczesne rozkosze. Djalog pod względem doskonałości formy o wiele przewyższa poprzednie. Platon bezstronnie przedstawia najlepsze argumenty swych przeciwników i kładzie w usta Kalliklesa słowa, których, by się nie powstydził Bismarck. Ale Sokrates wzrasta do nadludzkiej potęgi w walce ze złem, a gdy nareszcie wyciska z upokorzonych przeciwników wyznanie, że nie mają racji, to czytelnik czuje, że cała ta scena mogłaby być prawdziwą, że to rzeczywiste zwycięstwo prawdy nad fałszem, a nie moralna szopka, w której z góry biedny djabeł jest skazany na zagładę. Ścierają się tutaj zasady i ludzie równej siły przekonania, równej zdolności bronienia swych przykonań, a zwycięstwo obrońcy mi-

łości bliźniego i idealnego dobra nad szczeremi rzecznikami samolubstwa, szukającemi rozkoszy i własnego szczęścia, wynika z wiecznie tryjumfującej siły prawdy.

To też „Gorgjasz" jest arcydziełem i ma doniosłość wielkiego czynu. W ciągu wieków ci, co go czytali, musieli doznawać niezrównanego czaru; ta walka dusz, przez Platona przedstawiona, trwa jeszcze wszędzie i zawsze ma po obu stronach wymownych zapaśników. W poprzednich djalogach górowała ironja, widać było szukającego drogi młodego myśliciela. Tutaj mąż dojrzały występuje z gotowym programem pracy życiowej; sam znalazł we własnym natchnieniu te zasady, które później zostały rozpowszechnione w Chrześcijaństwie.

W „Gorgjaszu" Platon występuje z wielką pewnością siebie, którą zachował przez resztę życia. Przypisuje on nowozdobytą wiedzę uosobionej Pani swej, Filozofji, którą kocha więcej, niż wszystkie ludzkie istoty, gdyż ona wierna jest i zawsze to samo twierdzi, co raz orzekła, podczas kiedy ludzkie kochanki zmieniają gusta i zdania. Prawdziwość zdań filozoficznych oparta jest na własnej świadomości myśliciela, i nikt nie może ich zaprzeczyć, nie wpadając w sprzeczność z samym sobą. Wiernym miłośnikom filozofji obiecuje Platon szczęśliwe życie po śmierci, zdala od innych ludzi, tak jak i na ziemi każe im trzymać się zdaleka od spraw praktycznych, a tylko wciąż rozmyślać i szukać prawd naukowych. Jest to pogląd, wynikający z nienasyconego jeszcze pragnienia wiedzy, której początek dopiero tu jest podany w zakresie zasad moralnych.

Różnica między wiedzą a słusznym mniemaniem, wskazana w Menonie, prowadzi Platona do odróżnienia dwóch gatunków retoryki: jeden oparty na wiedzy, drugi na wierze. Także spotykamy ogólny podział nauk na czyste i stosowane, czyli teoretyczne i praktyczne. W ten sposób Platon otwiera przed czytelnikiem dalsze widnokręgi niż te, które ograniczały zakres rozmyślań Sokratesa. Wznosząc się nad mniemania swego bezpośredniego otoczenia, krytykuje działalność polityczną największych mężów stanu: Peryklesa i Temistoklesa, których potępia, śmiało twierdząc, że oni ojczyznę doprowadzili do upadku. Taka krytyka przygotowuje grunt dla przyszłych ideałów

politycznych Platona, stojących w jaskrawej sprzeczności z całym doświadczeniem historycznym, z którego mógł korzystać.

Platon zaczął swą działalność skromnie od roztrząsania kwestji etycznych, dyskutowanych przez Sokratesa, stawiając sobie za cel podniesienie moralnego poziomu dorastających pokoleń. Wydawało mu się niezbędnym warunkiem wstrzemięźliwości, wiedzieć, co jest wstrzemięźliwość i czym się różni od innych cnót. W ten sposób zastanawiając się nad każdą cnotą, doszedł do postawienia ogólnego pytania, co jest cnota. Po wielu wahaniach uznał cnotę za rodzaj umiejętności, ale nie mógł jeszcze dojść do zupełnej pewności w zakresie wiedzy. Dopiero po niejakim czasie przekonał się, że taka pewność nie może pochodzić ani z głosowania większości, ani z tradycji, ani z próżnych dyskusji, — lecz tylko z wewnętrznej siły duszy, spostrzegającej prawdę tak jasno, jak przedmioty materjalne. Aby wyjaśnić ten stan psychologiczny pewności, wprzód doświadczony wewnętrznie, potym udzielony innym, uciekł się do hypotezy istnienia duszy przed urodzeniem człowieka i wywnioskował stąd także słuszność podań o nieśmiertelności. Zbadawszy i określiwszy warunki najgorszych błędów wnioskowania, doszedł Platon do stopnia pewności subjektywnej, jakiej nikt chyba przed nim nie doświadczał. Stworzył ideał nieomylnej wiedzy, wznoszącej się ponad wszelką tradycję, i odróżniał tę wiedzę naukową od zwyczajnych mniemań zapomocą całego szeregu przesłanek, na których ostateczne wnioski spoczywały. Ten metodyczny związek myśli nadawał jego wiedzy trwałość i wewnętrzną zgodność, większą daleko, niż mogły mieć nienaukowe mniemania.

Nowa potęga filozofji, zdobyta przez logiczne ćwiczenia, przedsięwzięte dla moralnych celów, oddziałała przedewszystkim na zagadnienia etyczne, które stanowiły punkt wyjścia badań. Zastosował swoją metodę do owych zagadnień i stworzył teorję cnoty i celów życia, wyłożoną w „Gorgjaszu.“ Jednak osiągnięte logiczne środki nie mogły pozostać ograniczone do celów, dla których początkowo były obmyślone. Powstało zajęcie się metodą logiczną, niezależnie od jej zastosowań, i to go doprowadziło do czysto logicznych badań, w celu rozwinięcia metod, prowadzących do zdobywania i udzielania nieomylnej wiedzy.

Powstał oniemal fanatyczny zapał do nauki, który tłomaczy pewną przesadę, widoczną w ostatnich sokratycznych djalogach. Nowa wiedza tyczyła się zaledwie nielicznych zasad, a Platon tak się nią szczyci, jakby już obejmowała całokształt istnienia. Natchnieniem wiedziony, ujrzał świat inny i piękniejszy niż ten, w którym sam się obracał, i ośmielił się uwierzyć, iż ten świat idealny był rzeczywistszym niż to, co inni za rzeczywistość mieli. W ten sposób z Sokratyzmu rozwinął własną filozofję i stworzył teorję idei, tak często uważaną za równoznaczną z Platonizmem w ogóle. Pierwszy zarodek, z którego się ta teorja idei później rozwinęła, jest świadomość nieomylnej wiedzy, okazana w „Menonie," podniesiona do godności odrębnej nauki w ‚Eutydemie," a postawiona w „Gorgjaszu" na czele życia ludzkiego, jako wszechwładna pani świata, filozofja. Platon odczuwał tę świadomość nieomylności w pewnych granicach, jakby nowy zmysł, i zachwycał się nim, jak dziecko, które zaczyna chodzić, bawi się pierwszemi krokami. Była to świadomość jakiegoś wyższego życia, którego nie mógł jeszcze w zupełności wyjaśnić. Bezwzględna pewność, osiągnięta przezeń, tyczyła się zaledwie kilku prawd, a już uogólnił on to doświadczenie i łaknął podobnej pewności dla całego zakresu wiedzy ludzkiej. Teoretyczne wytłumaczenie możliwości takiej wiedzy jeszcze nie było dane, ani nawet poszukiwane. Ale jej psychologiczne istnienie, gdy raz początek powzięło w duszy Platona, udzielało się kolejnym pokoleniom i trwa dotąd w europejskiej filozofji wbrew wszelkim napadom sofistów współczesnych, ogłaszających jej upadłość.

IV. Początki teorji idei.

Gdy Platon odkrył w swej świadomości istnienie wiedzy nieomylnej i zastosował ją do etycznych zadań filozofji Sokratesa, to z kolei musiał się dokładniej zastanowić nad istotą owej wiedzy. Sama wiedza i towarzysząca jej pewność były dla niego z początku faktem psychologicznym, przeczuciem, tyczącym się niektórych jego myśli. To przeczucie mogło jeszcze być iluzją, dopóki nie było zbadane logicznie. Nikt wówczas jeszcze nie czuł potrzeby logicznego badania myśli myślą, dopiero Platon wprowadził je do filozofji. To, co w „Menonie" wykłada o wrodzonej wiedzy, jest głównie przedstawieniem stanu duszy myśliciela, posiadającego taką wiedzę i umiejącego podać zasady, na których ją opiera, przez co się różni od wierzącego, który nie dba o głębsze przyczyny swojej wiary. Istnienie duszy przed urodzeniem było raczej wnioskiem, wynikającym z istnienia apriorycznej wiedzy, niż jej wytłumaczeniem. Ten djalektyk, który w „Eutydemie" jest przedstawiony jako mistrz wszelkiej wiedzy, odróżnia swą wiedzę od cudzych mniemań przez to, że umie wskazać przesłanki swoich sądów. Teorja absolutnej moralności w „Gorgjaszu" podana jest jako niezmienna i nie-

zniszczalna wiedza, ale bez wytłumaczenia, skąd pochodzi ta pewność, którą sam Platon posiadał i umiał uczniom swoim udzielać.

Wytłumaczenie to było następnym zadaniem, podjętym przez Platona po rozwiązaniu zagadnienia o cnocie w „Gorgjaszu.“ Około tego czasu założył on swą Akademję i przez obcowanie z uczniami był doprowadzony do badań nad istotą owej wiedzy, której zaczął udzielać. Postęp tych badań okazuje się z szeregu pism, choć niepodobna w nich znaleźć wyraźnych śladów każdego kroku na tej drodze. Djalogi Platona nie są dziennikiem pracy jego umysłowej, lecz artystycznym obrobieniem pewnych wniosków z wskazaniem sposobu dojścia do nich dla czytelnika, nie zawsze zgadzającego się ze sposobem, przez autora dla siebie użytym. Każdy utwór jest okolicznościowym objawem jego myśli, nie zaś rozdziałem systematycznego wykładu jego zapatrywań. Pomimo tego w powyższych etycznych djalogach widzieliśmy stopniowy rozwój od najprostszych zadań do etycznej teorji ogólnej. W dalszym ciągu, następują trzy djalogi, w których logiczne zagadnienie o apriorycznej wiedzy kolejno z różnych punktów widzenia jest roztrząsane—mianowicie lingwistycznie, estetycznie i metafizycznie.

Djalog „Kratylos“ przypomina „Eutydema“ przez humorystyczne traktowanie rzeczy. Występuje tu Kratylos, uczeń Heraklita i dawny nauczyciel Platona, w rozmowie z Sokratesem o pochodzeniu języków. Widać ślad niedawnych etycznych dociekań w szczególnym przykładzie, którego Platon używa, by udowodnić, że zjawiska nie są rzeczywistością, i że musi istnieć jakaś rzeczywistość po za wszelkiemi pozorami, jakaś pewność, nieulegająca wątpliwościom. Za przykład takiej pewnej prawdy podaje Platon istnienie złych i dobrych ludzi, różnicę między złym a dobrym człowiekiem. To go prowadzi do wniosku, że w ogóle rzeczy nie zależą od wyrazów, których używamy dla ich określenia, i że mają one jakąś trwałą istotę swego bytu. Gdyby wszystko było takim, jakim się wydaje, lub wydawało się każdemu zawsze jednakowo, nie moglibyśmy odróżnić złego od dobrego, a to odróżnienie pozostaje dla Platona od czasu napisania „Gorgjasza“ niewątpliwym. Na czym istota czyli substancja rzeczy polega, tego i tutaj Platon jeszcze nie tłumaczy. Pierwszym krokiem ku odkryciu prawdy jest

uznanie, że substancja musi być trwałą, podczas kiedy zjawiska są zmienne. Trwałość substancji wynika z możliwości wiedzy, która została uznana w „Menonie.“ Gdyby rzeczy ciągle się zmieniały, to nicby w nich nie było istniejącego, bo ciągleby przestawały odpowiadać naszym o nich pojęciom. Przy takich ciągłych zmianach wiedza byłaby niemożliwą, bo wiedza tyczy się przedmiotu oznaczonego, a jeśli ten przedmiot staje się innym, to już nie posiadamy o nim wiedzy. Tak samo, jak przedmiot wiedzy nie może być nie określonym, także i wiedza sama musi pozostać niezmienną, bo gdyby się zmieniała, to już nie odpowiadałaby wcale pojęciu wiedzy. To rozumowanie ma wielką doniosłość dla logiki Platona i dla początków logiki w ogóle. Powraca ono często w późniejszych dziełach i staje się podstawą istnienia nauki. Wiedza stałością różni się od mniemań, a stałość jej wymaga niezmiennych przedmiotów. Zatym ciągle zmieniająca się materja nie może stać się przedmiotem wiedzy dla Platona. Szuka on przedmiotów więcej stałych, a znalazszy je w pojęciach swego umysłu, buduje na nich prawdziwą wiedzę. Gdy pojęcia te się zmieniają, to były one od początku wynikiem mniemań, a nie prawdziwej wiedzy.

Ustanowienie pojęcia substancji, jako czegoś innego, niż szczegółowe przedmioty, jest punktem wyjścia pierwszego systemu logiki Platona. Chodziło następnie o zdecydowanie, czy substancja ta ma realne, czy idealne istnienie. Piękno mogłoby być niezależnym od sądów indywidualnych, a jednak istnieć tylko w świadomości oddzielnych jednostek, jako niezbędna forma myśli. Albo też piękno mogłoby istnieć oddzielnie, jako potęga niezależna od jednostek, jako źródło nietylko poszczególnych pięknych przedmiotów, lecz i indywidualnych wyobrażeń o pięknie. W „Kratylu“ nie znajdujemy żadnego śladu co do poglądu autora na tę alternatywę i nie dowiadujemy się nawet, czy jasno sobie zdawał sprawę z konieczności wyboru między temi dwiema możliwościami. I owszem, wyznaje w końcu, że rozwiązanie kwestji o istnieniu substancji jest bardzo trudne, i wzywa czytelników do wytrwałych badań nad tym przedmiotem, zapowiadając dalsze własne pisma w tym kierunku.

Potrzeba istnienia substancji, jako prawdziwego przedmiotu wiedzy, jest tu przedstawiona jako marzenie lub ideał filo-

zofa, bez dokładniejszego wypowiedzenia, jaka to jest substancja. W poprzednich djalogach jeszcze nie było wcale mowy o tej logicznej potrzebie, a w późniejszych coraz to wyraźniej Platon określa swoje pojęcie substancji, które stało się źródłem całego następnego rozwoju filozofji idealistycznej. Tutaj tylko dwie cechy substancji są uznane za najważniejsze: jej trwałość i niepodobieństwo jej do zjawisk, będących przedmiotem mniemań. Obie te cechy mogą być przypisane pojęciom umysłu ludzkiego i nie stawiają substancji poza wszelką świadomością.

Zakres kompetencji djalektyka w „Kratylu" rozciąga się jeszcze dalej, niż w „Eutydemie," bo ma on tu być mistrzem sztuki tworzenia wyrazów.

Djalektyk najlepiej umie ocenić nowe wyrazy, przez kogokolwiek stworzone, dlatego, że on posiada w najwyższym stopniu sztukę stawiania pytań i odpowiadania na nie. O ile Platon wprawił się w tym kunszcie, pisząc poprzednie djalogi, to w „Kratylu" zaczyna korzystać na wielką skalę z prawa, używania nowych wyrazów które sobie przyznał. Mało dzieł na kilkudziesięciu stronicach zawiera tyle nowotworów językowych, co „Kratylos." Wyraźnie pod tym względem zaznacza Platon swoją wyższość nad współczesnemi filologami, poetami i sofistami.

W związku z rozwojem świadomości filozoficznej jest tu postawione żądanie, aby ten, co chce jakąkolwiek całość wytłumaczyć, przedewszystkim umiał zdać sprawę z najpierwszych jej pierwiastków i najmniejszych części składowych. Wszystkie rzeczy mają swoje naturalne działy, do których powinniśmy się stosować, jeśli chcemy uniknąć błędu, gdyż rzeczy mają swoją naturę, od naszych wyobrażeń całkiem niezależną, zaś wyobrażenia nasze łudzą nas często i oddalają od prawdy. Jedno z najważniejszych źródeł błędu upatruje Platon w nieumiejętnym użytku mowy. Słowa są narzędziami myśli, służącemi do celów wychowawczych i odróżnień logicznych: naśladują one rzeczy, jako symbole, a jednak nie zawsze są podobne do tego, co oznaczają; bo dobry twórca wyrazów jest najrzadszym rzemieślnikiem, zaś większość językotwórców nie korzystała ze wskazówek djalektycznych i nazywała rzeczy niezgodnie z ich wewnętrzną istotą. Kto nie posiada djalektycznych zdolności,

ten jest narażony na niewłaściwy użytek wyrazów, z czego wynikają nieporozumienia i błędy. Najgorszym błędem jest łudzić samego siebie, bo wtedy oszust nigdy nie opuszcza oszukiwanego i ciągle go naraża na niezgodność z samym sobą. Sprzeczność jest oznaką fałszu, a prawda zawsze godzi się z wszystkiemi innemi prawdami, gdyż wszystkie rzeczy mają pewne wspólne podobieństwa, stanowiące ich jedność. Nie tłumaczy tu Platon, jak taką prawdę zdobyć można, lecz kładzie wielki nacisk na to, że w żadnym razie nie godzi się jej szukać w wyrazach, bo nawet ci, co wyrazy tworzyli, mogli je tylko wtedy stosować właściwie, jeżeli od samego początku mieli pojęcie o rzeczy, od wyrazów niezależne.

To pojęcie prawdy wydawało się Platonowi, gdy pisał „Kratyla", całkiem niezależne od zewnętrznego doświadczenia. Gardzi on wszelką statystyką i wnioskami, opartemi na faktach materjalnych, natomiast żąda podstaw rozumowych dla każdej teorji. Najmniejsza nieścisłość w tych podstawach prowadzi do większych błędów we wnioskach ostatecznych. Za taką podstawę Platon nie uznaje współczesnych mu wierzeń mytologicznych i humorystycznie porównywa powoływanie się w historji lub badaniu przyrody na bogów—do wybiegu nieudolnych pisarzy dramatycznych, wprowadzających bogów na scenę, gdy nie umieją wyjaśnić ludzkich pobudek działania. Żąda rozumowych argumentów i dowodów, bez zasłaniania się wszechmocą bogów.

Lekceważąc w ten sposób bogów greckich, sam jednak uznaje swego Boga, jako istotę wolną od sprzeczności i fałszu. Życie przyszłe także uważa za niezawodne i twierdzi, że będzie nim kierowała filozofja. Pomimo tej stanowczości w najtrudniejszych zagadnieniach, pozostawia nierozwiązanym pytanie, stanowiące punkt wyjścia djalogu, pochodzenie języka. Chodziło z początku o rozstrzygnięcie, czy mowa jest wynikiem umowy między ludźmi, czy boskiego natchnienia. Platon zwalcza oba krańcowe poglądy. Sądzi on, że pewne dźwięki z natury odpowiadają pewnym wyobrażeniom, i że mógłby istnieć idealny język, w którymby panowała taka zgodność zupełna między treścią a formą. Lecz istniejące języki są wszystkie zepsute przez błędy tych, co je tworzyli, i powinny być udoskona-

lone na zasadzie głębszej znajomości pojęć, właściwej tylko filozofom.

W „Kratylu“ Platon wprowadza po raz pierwszy metodę, którą później chętnie stosował. Zaczyna djalog od kwestji drugorzędnej, która mu służy za pretekst do przypadkowego jakoby poruszenia daleko ważniejszych kwestji, o których z początku czytelnik nie myślał. Tutaj pod pozorem dyskusji o pochodzeniu języków wznosi się Platon do metafizycznych dociekań o różnicy między rzeczywistością a zjawiskami, w celu wykazania substancji, jako przedmiotu prawdziwej wiedzy. Jest to badanie logiczne, o wiele trudniejsze, niż poprzednie etyczne poszukiwania. Dowodzenie, że prawda filozoficzna nie zależy od języka, jest najwłaściwszym rozpoczęciem własnej filozofji Platona, który umiał wyzyskać to narzędzie myśli, jak żaden z poprzedzających go pisarzy, a tak często przekształcał je i wzbogacał, że można go było podejrzewać o zbyt wielką dbałość o słowa. Wyraziwszy swój pogląd na symbole myśli, Platon od symbolów przechodzi do najgłębszej treści w „Biesiedzie,“ djalogu sławnym z piękności. I tutaj widzimy to samo przechodzenie od jednego tematu do drugiego, co w „Kratylu.“ „Biesiada“ jest opisem zebrania przyjaciół z okazji nagrody dramatycznej, otrzymanej przez poetę Agatona. Wszczyna się rozmowa o miłości, i obecni kolejno wyrażają swe poglądy na to uczucie, aż nareszcie Sokrates zbija poprzednio wypowiedziane zdania i przedstawia słuchaczom nowe uczucie miłości, wolne od wszelkiej pokusy zmysłów, tej miłości, którą później nazywali platoniczną nawet ci, co zresztą nic o Platonie zgoła nie wiedzieli. Z wielką sztuką daje Platon do zrozumienia, że to, co tu przedstawia, nie jest nauką sokratyczną — bo kładzie w usta Sokratesa zapewnienie, że on swej mowy nie wymyślił, tylko powtarza to, co słyszał od mądrej kapłanki Diotimy. Ta Diotima jest skądinąd nieznaną, i wolno przypuścić, że jest to osoba fikcyjna, którą się Platon zasłania, żeby nowość jego poglądów mniej raziła. Wrażenie, które mowa Diotimy robi na słuchaczy, jest spotęgowane jeszcze przez to, że właśnie, gdy wszyscy zastanawiają się nad jej treścią, wpada wśród biesiadujących pijany Alcybiades i wcale nie wiedząc o treści rozmów poprzednich, z własnej

inicjatywy opowiada, jak Sokrates żyje zgodnie z zasadami, które jakoby przejął od Diotimy.

W tym dziele, w którym Platon wyraził nowe i piękne uczucie, złożył zarazem owoc dojrzałej swej myśli, pomysł, stanowiący dla niego największe odkrycie, przygotowane przez uprzednie prace. Jako poeta i filozof zarazem wtajemnicza nas Platon pieśnią zwycięskiej miłości w najgłębsze swe pojęcie Bytu. Nie chodzi tu o miłość jednej osoby, choćby najpiękniejszej i najlepszej, ani też o miłość jednej ojczyzny, choćby najnieszczęśliwszej i największej, ani o miłość jednej nauki, choćby najciekawszej. Po nad te wszystkie uczucia wznosi się filozof do nowej i wyższej miłości, trudnej do pojęcia nawet dla Sokratesa, najmędrszego z ludzi, a poetycznie przedstawionej przez jedyną w djalogach Platona występującą kobietę: Diotimę. Po raz pierwszy ośmielił się Platon zastąpić dawnego swego mistrza mądrości przez inną osobę, a wbrew obyczajom swego czasu tak wysoko postawił kobietę, dając do zrozumienia, że te nauki, które w jej usta kładzie, przechodzą pojęcia nawet Sokratesa. Wyrażenie prawd, odkrytych w samotnych rozmyślaniach, wydaje mu się trudnem, nawet wobec najbliższych przyjaciół, zwolenników pospolitych miłostek, niezdolnych do ocenienia jego wielkiej miłości. To też wielokrotnie wyraża wahanie i obawę, czy go zrozumieją, tłumaczy się i prosi o pobłażliwość dla niejasności swego wykładu. Widać, że tę nową wiedzę ceni on wyżej, niż wszystko, czego przedtym nauczał, i oniemal czuje się niegodnym ujęcia jej w wyrazy, skoro w „Kratylu“ dowiódł niedoskonałości ludzkiej mowy dla wyrażenia boskiej myśli. Myśl ta, jak najcenniejszy klejnot, oprawioną została w najmisterniej wyrzeźbioną artystyczną budowę „Biesiady“.

Ta nowa myśl, unieśmiertelniona w „Biesiedzie,“ jest wynikiem nietylko całego poprzedniego rozwoju osobistego Platona, lecz także współczesnej sztuki plastycznej greckiej. Przed Fidjaszem usiłowano wszystkie postacie ludzkie odtworzyć, ale dopiero Fidjasz, pokazał w marmurze prawdziwego Jowisza, któremu żaden mężczyzna żyjący nie mógł dorównać, prawdziwą Pallas, piękniejszą, niż ludzkie modele. Te ideały sztuki, urzeczywistnione, wzbudzały podziw tłumów. Dla myśliciela miały one jeszcze głębsze znaczenie. Skoro twarze bogów nie

były naśladowaniem ludzkich twarzy, a jednak pięknością swą przekonywały o własnej rzeczywistości, to chyba inne mniej doskonałe rysy pochodziły od tych idealnych kształtów, były ich skażeniem. Platon przeniósł tę analogję na pole wrażeń i myśli. Tak jak Fidjasz, patrząc na ludzi. widział to, czego nikt przed nim nie dostrzegł: linje boskiej piękności, skażone ludzką niedoskonałością, idealną rzeczywistość, wyższą nad realne pozory, tak Platon, stopniowo przyzwyczajony do uogólnień, nagle wewnątrz swojej myśli spostrzegł Ideę Piękna, będącą pierwowzorem i przyczyną nietylko piękna plastycznego, lecz i wszelkiego innego piękna w czynach i uczuciach ludzkich. Ta idea nie miała dlań kształtów materjalnych, a jednak wydawała mu się piękniejszą i rzeczywistszą, niż wszystkie materjalne przedmioty. To spostrzeżenie Idei było dla Platona najprawdziwszem doświadczeniem osobistym, które on usiłuje opisać, jakkolwiek wątpi, czy go ktokolwiek pojmie. Oto, jak przemawia o tym Diotima do Sokratesa: (210 a)

„Kto chce dojść do celu, niech zacznie za młodu zwracać uwagę na piękne ciała, a najprzód, jeśli będzie miał dobrego przewodnika, niech ukocha jedno z tych ciał, i niech stara się pod wrażeniem tej miłości pięknie swe uczucia wyrażać; zaś następnie powinien zrozumieć, że piękność jakiegokolwiek ciała podobna jest do piękności innych ciał; więc jeśli chodzi o zewnętrzne piękno, to byłoby rzeczą nierozumną nie uznać za jedno i to samo piękności we wszystkich ciałach. Kto się nad tym zastanowi, niech się stanie miłośnikiem wszystkich ciał pięknych, nieprzywiązując się zanadto do jednego, i lekceważąc, jako mało ważne to, co poprzednio go zajmowało. Potym niech zacznie wyżej cenić piękność w duszach napotykaną, niż cielesną, tak, aby mu piękna dusza, nawet w brzydkim ciele, wystarczała; niech taką duszę miłuje i kieruje nią, starając się tego rodzaju rozmowy prowadzić, któreby młodzież podnosiły moralnie. Zmuszony do oglądania tego, co stanowi piękno w obyczajach i prawach, spostrzeże, jak dalece ono z tamtym pokrewne, przez co straci wyłączny pociąg do piękności cielesnej i uzna jej niższość w porównaniu z pięknem ideałów etycznych. Od tych celów i od rozpatrywania czynności ludzkich należy go zwrócić następnie do nauk, aby zobaczył piękno wiedzy.

Patrząc wtedy na wielorakie piękno powszechne, już nie będzie się zachwycał pięknością jakiegoś dziecka, mężczyzny lub kobiety, a nawet jakiegoś szczególnego obyczaju, oswojony z tym wszystkim i nie poniżający się do zależności od szczegółów — tylko zwróci myśl swoją na wielkie morze piękna, i zapatrzony na nie, stworzy piękne i wspaniałe mowy, oraz pojęcia w zakresie bezzawistnej filozofji. Wzmocniony nareszcie temi czynnościami dźwignie się do tej wysokości, na której ujrzy pewną jedyną wiedzę, będącą w stanie objąć to całe piękno. Staraj się wytężyć najsilniej całą twą uwagę, żeby mię zupełnie pojąć. Bo kto dosięgnie tego stopnia w nauce miłości, zapatrzony kolejno i w sposób właściwy na to, co piękne, ten zbliżając się już do celu miłosnej wędrówki, nagle i niespodziewanie ujrzy to właśnie przedziwne, istotne piękno, mój Sokratesie, dla którego wszystkie poprzednie trudy były podjęte, t. j. piękno przedewszystkiem wiecznie istniejące bez początku i bez końca nie rosnące ani też niknące, a powtóre nigdy pod pewnym względem piękne, pod innym brzydkie, ani czasem takie, czasem owakie, ani zyskujące lub tracące przy porównaniu z czymś innym, ani też tu piękne a tam brzydkie, jak gdyby dla jednych było takiem dla innych innem. Piękno to nie przedstawi mu się w kształcie twarzy lub ręki, lub czegoś cielesnego w ogóle, ani jako mowa żadna, ani jako wiedza żadna, ani jako istniejące w czemś innym, naprzykład w zwierzęciu jakimś, na ziemi lub w niebie lub w czymkolwiek bądź — lecz ujrzy on piękno samo przez się w samem sobie, jednorodne zawsze istniejące, w którym inne przedmioty szczególny biorą udział, tak, że podczas gdy one powstają i giną. Piękno nic na tym ani zyskuje, ani traci, nie doznając w ogóle żadnego wpływu. Gdy ktoś od tych poszczególnych przedmiotów przez właściwą miłość wzniósł się o tyle, że zaczyna widzieć owa ideę Piękna, to już osiąga prawie cel. Bo wtedy postępujesz po prawdziwej drodze miłości samodzielnie lub pod czyimś kierunkiem, gdy zaczynając od tych pięknych szczegółów, wznosisz się ciągle ku owemu Pięknu, jakby po drabinie, od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich ciał, od pięknych ciał do pięknych czynności, od pięknych czynności do pięknych wiadomości. A przechodząc w ten sposób od poszczególnych prawd do owej prawdy, która już nie ukazuje się jako pospolita wiedza czegoś innego, lecz jest prawdziwą wiedzą

piękna, dopiero wtedy poznasz to, co jest piękna istotą. Wówczas to, kochany Sokratesie, istotnie warto żyć, jeśli w ogóle warto kiedykolwiek, gdy człowiek zapatrzony jest na czyste piękno. Jeśli je kiedykolwiek poznasz, to ci się nie wyda ono podobnym do złota, ani do cennych szat lub pięknych dziewic, na które teraz ty i wiele innych oglądacie się, tracąc głowę, pragnąc ciągle obcować z niemi i podziwiać je, tak, że chętnie zapomnielibyście nawet o jedzeniu i piciu dla zapewnienia sobie choćby na zawsze tego widoku i towarzystwa.

A cóżby to było, jak myślisz, gdyby ci się zdarzyło samo piękno ujrzeć, jasne, czyste, niezmieszane z niczym, nie odziane ciałem ludzkim, nie pokryte barwami, ani żadną inną ułudą znikomą, tylko samo boskie piękno jednolite? Czy sądzisz, że marnym byłoby życie człowieka, gdyby wciąż je oglądał i z nim przestawał? Czy nie rozumiesz, że wtedy jedynie, widząc piękno, o ile jest ono widzialne i mając do czynienia z prawdą, a nie z pozorami, udałoby ci się wytwarzać zamiast pozorów cnoty, samą istotną cnotę? Szerząc zaś prawdziwą cnotę i pielęgnując ją, zasłużyłby człowiek na miłość Boga i osiągnąłby przed innemi nieśmiertelność!“

Cała ta mowa Diotimy—to pierwszorzędny historyczny dokument, świadectwo samego twórcy idealizmu o jego dziele. Widzimy, jak Platon od zmysłowości wzniósł się do sztuki, od sztuki do etyki, od etyki do wiedzy i naraz ujrzał ideał, o którym przedtym nie marzył, objektywne istnienie Idei. Połączył te stopnie przewodnią nicią Piękna, jako najprzystępniejszego dla ogółu pojęcia, bo ma ono pewien udział już w zmysłowych początkach. Moc, która go wiodła, nazwał miłością i dziwnym kunsztem przygotował czytelnika do przyjęcia tak nowego kultu, bo w mowach innych współbiesiadników przedstawił kolejno niższe poglądy na miłość i piękno, nim ukazał swoje własne odkrycie istnienia idei. Mówi on tu o idei piękna, jak o przedmiocie doświadczenia duchowego, i wskazuje drogę, po której doszedł do takiej wizji idealnego świata, a mówi z zapałem, cechującym reformatorów. Przyznaje, że trudno jest w mowie ludzkiej wyjaśnić istnienie idei, a jednak to istnienie ma być rozwiązaniem zagadnienia o substancji, postawionego w „Kratylu.“ Cechy substancji tam wskazane, trwałość i przed-

miotowość, są teraz przyznane idei; a oprócz tego nagle ujrzał Platon, że idea nie tylko jest wieczna, lecz także bezwzględna, to jest niezależna od miejsca, czasu, zjawisk i mniemań osobistych. Nic dziwnego, że autor, żyjąc w epoce rozkwitu sztuki, nazwał pierwszą przez siebie odkrytą ideę wszechbytu—Pięknem. Podobnie jak dzieła sztuki o wiele przewyższają naturalne swe wzory, tak Platon wyobraził sobie ideę, przewyższającą dzieła sztuki, nieuchwytną dla zmysłów, ale jasną dla natchnionej intuicji myśliciela. Zaleca czytelnikom nabycie tej nowej władzy ducha zapomocą ćwiczeń logicznych w uogólnieniach. Jasno twierdzi, że idea nietylko jest niematerjalną, ale nawet nie jest duchową, czyli że różni się od pojęć w naszej duszy istniejących. A jednak ta idea, której Platon nie przedstawiał sobie ani fizycznie, ani psychologicznie, miała być źródłem i pierwszą przyczyną wszystkich zjawisk, a nadto także ostatecznym celem naszych czynności. Jej działanie na świat miało być jednostronnym, gdyż w niczym jej samej nie zmieniało. Ten pomysł nie rozstrzygał jeszcze, czy ową ideę umysł ludzki może poznać w jej rzeczywistej istocie, czy też odbija się ona w naszej świadomości niedoskonale, jako pojęcie ogólne. Skoro nasza zdolność poznawania idei ma wzrastać przez ćwiczenie, to trzeba przypuścić pewien postęp stopniowy w zdobywaniu tej zdolności, i co za tym idzie, rozmaite pojęcia, coraz podobniejsze do rzeczywistej idei.

Uznając wyższość idei ponad wszelkie ludzkie pojęcia, Platon prześciga samego siebie, i stawia nawet nad filozofję, niedawno tak cenioną, jeszcze wyższy ideał boskiej mądrości. Spostrzegł ograniczenia owej moralnej wiedzy, którą tak się szczycił w „Gorgjaszu;“ łaknął jako artysta doskonałości, przekraczającej ciasne pole czystej myśli, nawet gdy dochodzi ona do wiedzy, opartej na zupełnej świadomości przesłanek; to go doprowadziło do ideału bezwzględnego piękna. Nowy idealizm zaraz się odbił na stosunku do tradycji religijnych, które jeszcze w „Menonie“ i w „Gorgjaszu“ były traktowane z poważaniem. Osobista nieśmiertelność nie jest wprawdzie zaprzeczoną, przynajmniej dla filozofów, ale też nie kładzie na nią Platon żadnego nacisku i wskazuje inną nieśmiertelność, polegającą na wiecznym odnawianiu tych samych form idealnych. To odradzanie się szczegółów zastosowane jest nawet do wiedzy. Ćwiczenia

umysłowe mają na pozór tylko utrzymywać zawsze tę samą wiedzę, w istocie zaś tworzą ciągle nową wiedzę na miejsce zaginionej, podobną do niej i mylnie z nią utożsamianą. To dziwi Platona więcej jeszcze, niż przemiana materji w ciele, gdyż na pozór stoi w sprzeczności ze stałością wiedzy dawniej uznanej. Ale stałość tyczyła się objektywnej wiedzy, a kolejne zamiany mają miejsce w jednostce. Pod wpływem zapału do wiedzy, której przedmiot pochłaniał całą uwagę Platona, zapomniał on całkiem o istnieniu podmiotu, poznającego przedmiot. Tak powstał idealizm, występujący po raz pierwszy w historji myśli ludzkiej w „Biesiedzie.“ Teorję idei rozwinął Platon wszechstronniej w „Fedonie,‘, djalogu, stanowiącym pod wieloma względami uzupełnienie „Biesiady.“ Gdy w „Biesiedzie“ pierwsza idea naprzemian jest przedstawiona jako Piękno, Dobro i Prawda, w „Fedonie“ widzimy już uogólnienie tego doświadczenia i wysnucie zeń całego szeregu czyli systemu idei, a zarazem nowy pogląd na uzasadnienie idealizmu. Wszystko to znowu jest bardzo misternie osnute na temacie nadzwyczajnie interesującym, choć nie związanym ściśle z teorją idealizmu: mianowicie Fedon opisuje śmierć Sokratesa. Tak jak w „Biesiedzie,“ mamy tutaj zebranie blizko z sobą żyjących przyjaciół, a zbliżająca się chwila wykonania niesprawiedliwego wyroku na mędrcu kieruje myśl ku najważniejszym zagadnieniom. Zewnętrznie biorąc, „Fedon“ jest djalogiem o nieśmiertelności duszy — ale nieśmiertelność jest tylko pretekstem do wypowiedzenia obszerniej, niż w „Biesiedzie,“ zasad idealizmu.

Zaczyna się od krytyki doświadczenia zbieranego zapomocą zmysłów. Najdoskonalsze zmysły, wzrok i słuch, łudzą nas ciągle i oddalają od prawdy, którą dusza najlepiej poznaje, gdy jest sama z sobą, i gdy jej najmniej przeszkadza ciało. To nam się najlepiej udaje, gdy nic nie widzimy ani słyszymy, gdy nie doznajemy bólu ani rozkoszy i gdy czujemy się najwięcej wolni od ciała, usiłując rozumowaniem dotrzeć do istoty bytu. Takie rzeczywistości, jak idealna sprawiedliwość, piękno, zdrowie, lub potęga, stają się wtedy oczywistsze dla naszego rozumu, niż barwy dla oka, dźwięki dla ucha, jakkolwiek ich oko nie widzi,

ani ucho nie słyszy, tylko myśl ich dotyka lub je obejmuje, gdy uwolni się od wpływu wrażeń zmysłowych.

Ludzkie namiętności, choroby i fizyczne potrzeby lub pragnienia przeszkadzają naszym dążeniom do wiedzy i prowadzą do sporów i wojen. Stąd Platon wnosi, że prawdziwą wiedzę najłatwiej dopiero po śmierci osiągniemy, a w tym życiu zbliżyć się do prawdy możemy tylko, jeśli jaknajwięcej ograniczymy działalność naszych zmysłów, gdyż tylko czysta dusza jest zdolną pojąć czystą prawdę. Nie potrzebuje ona uczyć się niczego zapomocą zmysłów: bo posiada głęboką, wrodzoną wiedzę, a cała nauka polega jedynie na przypominaniu tego, cośmy przedtym znali. Te przypomnienia zależą od większego lub mniejszego podobieństwa poszczególnych zjawisk ziemskiego doświadczenia do bezwzględnych idei. Doświadczenie przypomina idee i zarazem pobudza nas do uświadomienia sobie różnicy między ideą a zjawiskiem.

Klasyczny przykład takiej różnicy wskazuje nam Platon w pojęciach matematycznych, wśród których szczególniej równość jest podstawą wszelkiego matematycznego rozumowania. Platon ośmielił się twierdzić, że nigdzie w świecie fizycznym taka matematyczna równość nie istnieje. Dziś możemy uznać trafność tego twierdzenia, gdy nasze udoskonalone narzędzia fizyczne dowodzą nam, że dwa ziarnka piasku lub dwie krople wody bardzo się różnią między sobą. Ale Platon nie posiadał mikroskopów ani mikrometrów; więc było to z jego strony genjalną intuicją zjawisk przyrody, jeśli postawił wbrew bezpośredniemu świadectwu zmysłów tak ogólny wniosek rozumowy. Przytacza jako przykłady kamienie i kawałki drzewa, które wydają się równe, choć nie są równe. Jednak znał on dosyć przedmiotów obserwacji zmysłowej, zupełnie równych wobec ówczesnych sposobów miary, np. dwie gwiazdy równego blasku, dwa skrzydła małego owadu, lub nawet dwie monety jednego stempla. Nie mógł zbadać drobnych różnic między takiemi przedmiotami, ani dojść do przeświadczenia o ich nierówności zapomocą Sokratycznej indukcji. Było to dla niego wiedzą wrodzoną równie dobrze, jak wiedza pojęć moralnych. Rozumowanie jego nie opierało się na usiłowaniach ustanowienia i określenia różnic między przedmiotami na pozór równemi. Wiedział z góry, że

pojęcie równości było zbyt doskonałe, aby mogło być urzeczywistnionym w świecie fizycznym. To spostrzeżenie Platona dziś nawet nic nie utraciło ze swej doniosłości i świadczy o głębokim pojmowaniu przezeń zjawisk.

Różnica między ideą a zjawiskiem czyni ideę w wyższym stopniu od zjawisk niezależną, niż można było przypuszczać w „Biesiedzie," gdy do idei dochodziliśmy przez szereg uogólnień i abstrakcji. Równość jest pojęciem, które z doświadczenia nie pochodzi i nie da się utworzyć przez abstrakcję. Pozorna równość dwóch materjalnych przedmiotów może się zbliżać nieograniczenie do bezwzględnej równości, ale nigdy jej nie dosięgnie, tylko budzi w nas przypomnienie idei równości. Zmysłowe wrażenia mają właśnie tylko to znaczenie, że przypominają nam idee; ale gdy to przypomnienie nastąpiło, to już pojmujemy ogromną różnicę między ideą a zjawiskiem, i wolno zjawiska lekceważyć według zdania Platona. Ta zasada stosunku zjawisk czyli faktów zewnętrznych do idei jest w „Fedonie" ogólniej przeprowadzona, niż w „Biesiedzie." Tyczy się ona nie tylko równości, ale także sprawiedliwości, świętości i wszystkich ogólnych pojęć: wszystkie musieliśmy znać, nim zaczęliśmy widzieć, słyszeć lub doznawać innych wrażeń, skoro jesteśmy w stanie odnosić nasze wrażenia do owych wieczystych idei. Idee te istnieją daleko pewniej, niż wszystkie materjalne zjawiska, i tylko przez nie możemy pojąć świat zewnętrzny.

Wszystko, co istnieje, należy do jednego z tych dwóch gatunków: albo do widzialnego świata, ulegającego ciągłym zmianom, albo do niewidzialnego świata idei. Żadna trwała wiedza nie może się odnosić do rzeczy zmiennych. Gdy badamy niezmienne idee, wtedy osiągamy pewność i wiedzę, i taka czynność duszy zowie się rozumowaniem: ona jedynie daje nam szczęście i uwalnia nas od błędów i cierpień. Zwycięstwo nad ułudą zmysłów prowadzi filozofa do tego, że po śmierci osiąga stan boski. Uznaje on za prawdę tylko to, co zna niezależnie od zmysłów, wskutek czynności własnej duszy, która mu daje bezpośrednie intuicyjne poznanie idei.

W „Fedonie" Platon też po raz pierwszy wyraża potrzebę nauki o myśli, czyli logiki, jako zabezpieczającej nas od sceptycyzmu. Kto ufa swoim myślom bez logiki, ten jest narażony na częste zmiany mniemań, aż nareszcie straci wszelkie zaufanie

do ludzkiej myśli. Tacy ludzie za najwyższe odkrycie poczytują swoje przekonanie, że niema wcale żadnej objektywnej prawdy, i że istnieją tylko sprzeczne mniemania, skutecznie bronione przez zdolnych ludzi zapomocą argumentów, wśród których żaden nie jest decydujący. Jest to stan duszy chorobliwy, do którego się dochodzi przez zbyt wielkie zaufanie do myśli, tak jak się dochodzi do mizantropji przez zbyt wielkie zaufanie do ludzi, bez umiejętności odróżniania złych od dobrych. Gdy ktoś doznа zawodu od tych, którym najwięcej ufał, to wpadnie w przeciwległą ostateczność i nie będzie ufał nikomu. Od tej krańcowej mizantropji chroni umiejętna psychologja, i w podobny sposób radzi Platon w logicznych badaniach znaleźć zabezpieczenie przeciwko sceptycyzmowi, pozbawiającemu nas wszelkiej wiedzy. Bo rozum nasz posiada możność osiągnięcia nieomylnej wiedzy pod umiejętnym logicznym kierunkiem, a błędy nasze zawdzięczamy nie wadom rozumu, lecz tylko złudzeniom zmysłowym. Aby znaleźć bezwzględną prawdę, powinniśmy skierować myśl naszą ku zrozumieniu idealnych celów wszystkiego, od najmniejszego szczegółu aż do całości wszechświata. Cele stanowią istotniejsze przyczyny, niż to, co zwykle bywa poczytywane za przyczynę, a co jest zaledwie fizycznym warunkiem bytu. Mechaniczna przyczynowość nie jest wcale prawdziwą przyczynowością, lecz tylko prostym następstwem w czasie, warunkiem dopiero prawdziwej przyczynowości celowej Platon dochodzi do ostatecznych konsekwencji idealizmu, gardząc całym materjalnym porządkiem wszechświata i krytykując Anaxagorasa za to, że nie zrozumiał metafizycznej doniosłości celów. Pierwszą przyczyną wszechbytu jest dla Platona boska potęga, prowadząca wszystko ku lepszemu, zgodnie z celami całości, również jak i części.

Przyczynę tę pragnąłby Platon poznać jaknajlepiej; ale uznaje, że przechodzi to siły ludzkiego rozumu, więc szuka pośredniej drogi, aby zrozumieć przyczyny wszechrzeczy. Ta droga jest tu przedstawiona nie jako najlepsza, lecz jako jedyne wyjście, możliwe przy ludzkiej niedoskonałości, dopóki dusza mieszka w ciele. Nie mogąc uchwycić bezpośrednio rzeczywistości idei, poprzestaje Platon na przypuszczeniu, że jego własna myśl jest jakby odbiciem owej rzeczywistości, wskutek czego

dokładne zbadanie własnej myśli może doprowadzić do wiedzy prawdziwej. Spróbowawszy tej metody, Platon przekonał się, że myśl jest więcej, niż odbiciem rzeczywistości, jak to już wyraził w „Biesiedzie.“ Uznał zatym jako zasadniczą hypotezę, od której wszystko inne ma zależeć, istnienie piękna i innych idei. Wszystkie zjawiska są tym, czym się nam wydają, jedynie dzięki ideom. W jaki sposób idee działają na zjawiska, tego Platon nie tłumaczy, tylko cały nacisk kładzie na pierwszeństwo idei, wbrew pospolitym mniemaniom o pochodzeniu pojęć ze zmysłowego doświadczenia. Różnica między temi Platonicznemi ideami a Sokratycznemi pojęciami, z któremi mieliśmy do czynienia w poprzednich djalogach, polega na tym, że pojęcie było znajdywane w poszczególnych przedmiotach i czynnościach, jako ich wzajemne do siebie podobieństwo, podczas kiedy idea stoi po nad konkretnemi przedmiotami, jako ich rzeczywista, przyczyna, i jest poznawana przez rozum wbrew złudzeniom zmysłowym. Na teorji idei samoistnych podejmuje się Platon w „Fedonie“ zbudować konsekwentny system filozofji. Przytym żąda od swych czytelników, aby system ten osądzali, biorąc go w całości, to jest zasadę pierwszą razem z jej konsekwencjami, nie zaś konsekwencje oddzielnie od zasadniczej hypotezy. Z każdej możliwej hypotezy o istocie bytu wynika szereg konsekwencji; dopiero po zbadaniu tych konsekwencji i sprawdzeniu ich zgodności z pierwszą zasadą, stanowiącą punkt wyjścia, można orzec, która z przeciwległych hypotez więcej zasługuje na nasze uznanie. Zaś napadając na pojedyńcze wnioski bez uwzględnienia ich związku z całością systemu, nie jesteśmy w stanie porównawczo ocenić współzawodniczących systemów. Nareszcie żąda, by nawet pierwsze hypotezy, po wszechstronnym zbadaniu tego, co z nich wynika, zostały oparte na pewnikach niewątpliwych i oczywistych. Te pewniki prawdziwy filozof będzie ciągle na nowo rozważał i badał, aby posiadać zupełną świadomość ich treści i znaczenia.

Za taki pewnik Platon, pisząc „Fedona“ uznawał istnienie idei, jako wiecznych substancji, niezmiennych, boskich, najwyższych form rzeczywistości, do których nasze ogólne pojęcia są najpodobniejsze. Logiczną konsekwencją tej hypotezy była możliwość zdobycia wszelkiej wiedzy, dostępnej ludzkości, zapomo-

cą czystej intuicji, przez kontemplację bierną, bez wysiłków czynnych, potrzebnych dla zdobycia zewnętrznego doświadczenia. Rozum poznawać miał istotę rzeczy przez intensywne uświadomienie sobie własnych pojęć, podobnych do objektywnych idei, a zatym wspólnych wszystkim myślącym istotom. Każda idea różni się od wszystkich innych i nie może być utożsamiona z żadną inną, tak wyraża Platon swe prawo sprzeczności, stanowiące pierwszą zasadę jego logiki. Trwałość pojęć, uznana w poprzednich djalogach, nie mogła być według zdania Platona lepiej zabezpieczoną, niż przez ich niezależność od ludzkiego rozumu, przez co zarazem dochodzimy do zaprzeczenia rzeczywistości wszelkich zmian we wszechświecie. Dodawanie dwóch jednostek nie wytwarza liczby dwóch, tylko liczba ta wiecznie istnieje współrzędnie z pojęciem jedności i stoi do niej w pewnym stałym stosunku, którego subjektywnym, urojonym, nierzeczywistym, ludzkim wyrazem jest pozór czynności dodawania. Tego rodzaju tłumaczenie wszelkich zmian, jako wieczystych stosunków między niezmiennemi ideami, jest wynikiem bezwzględnej rzeczywistości idei, stanowiącej pierwszy pewnik idealizmu.

Idealizm Platona w „Fedonie“ doprowadzony jest do zupełnej dojrzałości; mamy tu owoc zasady, szukanej w „Kratylu,“ znalezionej w „Biesiedzie“ a dowiedzionej, o ile mogła być dowiedzioną dla uczniów Platona, w „Fedonie.“ Pogląd ten wywołał nader ostrą krytykę ze strony wielu komentatorów „Fedona.“ Jednak nawet zarzuty, stawiane przez nowszych i dawniejszych krytyków, dowodzą, iż idealizm, choćby został ostatecznie potępiony, jako błędna doktryna, zawsze przecie należeć będzie do tych błędów, które gienjusz popełnia, a które są niezbędne dla postępu myśli, tak jak wiele nieudanych wypraw dla odkrycia źródeł Nilu były potrzebne dla rozwoju gieografji. Idealizm jest jedną z najbliższych możliwych odpowiedzi na zasadnicze pytanie metafizyki, i trzeba było istotnie wyśledzić wszystkie teoretyczne i praktyczne konsekwencje tego rozwiązania, by dowieść, że nie jest ono wcale ostatecznym i że nie zadawalnia naszych potrzeb. W „Fedonie“ Platon jeszcze walczy z niektóremi konsekwencjami idealizmu. Jego dawne przywiązanie do tradycjonalnej wiary w nieśmiertelność w istocie źle się godzi z nowemi zasadami. W „Biesiedzie“ pod pierwszym wrażeniem nowej teorji ta niezgodność była już odczutą i złagodzoną przez pojęcie idealnej nieśmiertelności sła-

wy. W „Fedonie“ zaś na pozór celem całego djalogu jest udowodnienie właśnie tej osobistej nieśmiertelności, miłej Platonowi od czasu, jak został wtajemniczony w greckie i egipskie mysterja. Ale dowodzenie, przeprowadzone w „Fedonie,“ wystarcza jedynie do przyjęcia trwania indywidualnej duszy przez jakiś czas po śmierci, nie na zawsze. Taka czasowa nieśmiertelność nie jest niezgodna z idealizmem, a Platon wobec głębokiej pogardy dla ziemskich warunków życia nie mógł się jej całkiem wyrzekać. „Fedon“ razem z „Biesiadą“ i „Kratylem“ świadczą o poglądach Platona wtedy, kiedy zaczynał kierować Akademją. Etyczne kwestje, przedtym tak uparcie obrabiane, ustąpiły wówczas pierwszeństwa badaniom logicznym, i metafizycznym roztrząsaniom pierwszych zasad bytu. Na tej drodze filozof doszedł do nadzwyczajnego poczucia własnej siły i do wielkiej pewności siebie. Jeszcze w „Gorgjaszu“ za cel życia uznawał sprawiedliwość, posługującą się wiedzą: zaś na początku swojej działalności wychowawczej doszedł do uważania wiedzy za cel główny, a cnoty za prosty skutek wiedzy. Jeśli idee są jedyną rzeczywistością, to naturalnie i w dążeniach ludzkich prawda musi zająć pierwsze miejsce, raczej niż dobro lub piękno.

V. Rozwój idealizmu i socjalizmu Platona.

Gdy Platon uzasadnił i wyraził swój idealizm w „Fedonie," stanąć musiało przed oczyma jego nowe zagadnienie: jak życie urządzić, żeby ono teorji idei odpowiadało. Pragnął prawdy odkryte zastosować do ogółu i to zwróciło jego uwagę ku polityce, którą przedtem lekceważył. Jako kierownik Akademji miał pobudki do zastanawiania się także nad wychowaniem, i złożył swoje poglądy na ten przedmiot w dwóch djalogach wzajemnie się uzupełniających: w „Rzeczypospolitej" i w „Fedrze."

„Rzeczpospolita" jest najsławniejszem i najoryginalniejszem dziełem Platona. W djalogu prowadzonym przez Sokratesa, przedstawia nam swe poglądy na ustrój państw, przyczyny ich upadku, sposoby ich naprawy. Podobnie jak w „Biesiedzie" i „Fedonie" przedstawione tu jest grono blizkich przyjaciół, rozmawiających między sobą z zupełną towarzyską swobodą: duch takich rozmów prawdopodobnie panował w Akademji. Djalog o „Rzeczypospolitej" toczy się głównie między Sokratesem

a braćmi Platona, po krótkim wstępie, w którym też inni obecni biorą udział.

W poprzednich djalogach Platon uchylał się od politycznych dyskusji, uważając zasady postępowania jednostki w jakimkolwiek państwie za najważniejsze. Ale gdy uczuł się w posiadaniu najwyższej metafizycznej wiedzy, nie mógł już dłużej wymawiać się od odpowiedzialności, którą ta wiedza na niego wkładała. Patrząc na upadek współczesnych państw greckich, a szczególniej własnej ojczyzny, Platon zrozumiał, że nie wystarcza bynajmniej najzacniejsze postępowanie jednostek, jeśli polityczne warunki będą ciągle wystawiać te jednostki na pokusy, którym się oprzeć trudno. Skoro państwo ma być koniecznością, to żaden obywatel, a najmniej filozof nie może obojętnie patrzeć na spaczenie ideału państwa. A tymbardziej, skoro idea państwa stała się w oczach Platona więcej rzeczywistą siłą, niż jednostki od Państwa zależne, to powstała konieczność wyjaśnienia tej idei wszystkim tak, aby się do niej mogli stosować.

Państwo jest związkiem obowiązkowym jednostek, zamieszkujących jeden kraj, i związek ten wydawał się Platonowi tym doskonalszym, im będzie ściślejszym. Bezwzględne przeprowadzenie tej idei najściślejszego zjednoczenia wszystkich jednostek w jednolity organizm państwowy musiało doprowadzić do bezwarunkowej uległości każdego obywatela sile państwowej. Stąd wynikało pozbawienie poszczególnych jednostek wszelkich praw osobistych: wykluczenie wszelkich dążeń, mających na celu zadowolenie jednostek, nie zaś doskonałość państwa. Idealista nie mógł się tu zatrzymać na wpół drogi — musiał z bezwzględną stanowczością dotrzeć do ostatecznych konsekwencji. Skoro państwo jest celem, jednostki muszą być bez litości poświęcone idei państwa i dobra powszechnego. Dzieci, które urodzą się bez sił i zdrowia dostatecznego lub ze słabych rodziców, mają być zabijane, bo osobistego prawa do życia nie posiadają, więc jeśli nie są pożyteczne dla państwa, mogłyby tylko szkodzić jego rozwojowi. Te, które zostaną uznane za odpowiednie do służenia państwu, powinny być odebrane przypadkowym swym rodzicom i wychowane przez państwo, aby zgładzić w nich wszelkie zarodki uczuć osobistych i wszystkie ich siły wyzyskać ku celom państwowym. W tym samym celu zabrania im posia-

dać własność osobistą, bo tylko państwo ma mieć prawo wszystkim rozporządzać. Cała produkcja materjalna i moralna będzie w ręku wszechwładnego państwa, które zapewni wszystkim obywatelom najlepsze życie według ich zasług. Nie wolno im będzie znać ojca ani matki, aby się przypadkiem do nich więcej nie przywiązali, niż do idealnego państwa. Wszystkich starszych na równi mają mieć za ojców, a każdy obywatel równomiernie całe młodsze pokolenie ma poczytywać za swoje dzieci. Nawet kochanki lub żony żaden obywatel wybrać nie ma prawa. Państwo naznacza każdemu miłosne schadzki z urzędu z najodpowiedniejszą dla każdego kobietą, nie zawsze tą samą, bo najdzielniejsi obywatele mają najwięcej płodzić dzieci, choć nigdy własnych od cudzych nie będą mogli odróżnić. Za to znowu płeć słaba zyska równouprawnienie polityczne, udział w wyborach, a nawet w rządach, bo wobec idei człowieka różnica płciowa, jako drobiazg zmysłowy, nie ma żadnego znaczenia. Idea państwa za wszelką cenę winna być utrzymana i wszystko należy tej idei złożyć w ofierze. To też wyklucza z tego idealnego państwa wszelką zabawę, wygania artystów, jako nieuleczalnych indywidualistów. Każdy obywatel w ciągu całego życia powinien wszystko robić dla państwa, nic zaś dla siebie ani dla innych jednostek.

A dla kogóż takie potworne państwo ma istnieć? zapyta może zdumiony i oburzony czytelnik. Właśnie, że dla nikogo, bo osoby są tylko urojeniem, a piękność idei państwa, doskonałość państwa jest ważniejszym celem, niż zadowolenie jednostek. Jednostki niech ukochają ideę państwa, to będą szczęśliwe i zasłużą na wszelkie państwowe odznaczenia, bo w idealnym państwie głównie zdolności i praca odznaczają jednych od drugich. Nikt nie wie kto go rodził; nikt nie wie, od kogo pochodzi; nikt nie posiada osobistego majątku; więc te różnice, które w zwykłych społeczeństwach wznoszą największe przegrody między ludźmi, nieznane być mają w państwie Platona, tak jak nieznane są zwykłe ludzkie uczucia, wyparte ze świadomości przez wszechmocne idee.

Być może, Platon sam nie odważyłby się tej idei państwa w całej nagości jej ukazać, gdyby nie wzrastające ciągle poczucie wyższości swej nad otoczeniem. Na pytanie, kto idealnym

państwem idealnie mógłby kierować, ma on odpowiedź gotową: filozofowie do niego podobni, pozbawieni ambicji, nie garnący się do władzy, zmuszeni, jako do najcięższego obowiązku, do panowania, o które dziś się tylu ludzi próżnych ubiega. Ci filozofowie, obdarzeni zdolnością spostrzegania prawdziwych idei, prowadziliby państwo ku doskonałości.

Przewiduje Platon zarzut, że idea jego nie dałaby się urzeczywistnić. Ale i na to ma lekarstwo niezawodne. Wystarczy jednego potężnego tyrana zdecydować, by się przejął zasadami idealizmu Platona, a zdoła on założyć idealne państwo. Widać, że niemiłe pierwsze doświadczenia w Syrakuzie nie zraziły Platona, i miał on jeszcze nadzieję jakiegoś mędrszego tyrana, niż Djonizjusz, dla swej filozofji pozyskać.

Ta wszechwładza Państwa, przez Platona wymyślona, dziś jest przez socjalistów poszukiwaną. Platona idealizm konsekwennie doprowadził go do socjalizmu, czyli do doktryny maksymalnej władzy państwa. Jakkolwiek związek ten między socjalizmem a idealizmem nie da się odwrócić, bo w nowszych czasach socjalizm nietylko na gruncie idealizmu wykwitał, to wykazanie pochodzenia socjalizmu z idealizmu Platona jest wielce ważnym dla objektywnej oceny nawet współczesnych teorji — tymbardziej, że ostatni przedstawiciel idealizmu, Hegel, tak samo jak Platon, był zwolennikiem wszechwładzy państwowej. Dzisiejsi socjaliści po większej części przedstawiają socjalizm jako teorję czysto ekonomiczną. Ale żądanie, by produkcja ekonomiczna została powierzona państwu, jest w bardzo ścisłym związku z polityczną wszechwładzą państwa, tym więcej, im ekonomiczna potęga staje się dla współczesnych społeczeństw donioślejszą przy wzroście zaludnienia krajów cywilizowanych.

Alternatywa, która Platona do socjalizmu doprowadziła, pochodzi z czysto metafizycznego pytania: czy jednostka, czy państwo ma więcej rzeczywistości? Ponieważ istnieje naturalny konflikt między jednostką a państwem, więc stosownie do tego, którą stronę uznamy za donioślejszą, wypadnie jedno lub drugie poświęcić. Dla Platona państwo nie jest zbiorem ani stowarzyszeniem jednostek, tylko ideą niezależną, wyższą niż jednostka, i nawet wyższą, niż wszystkie jednostki, służące państwu, bo jednostki państwa nie składają, lecz tylko mu służą.

Na tym tle przedstawienia swego ideału politycznego Platon w licznych dygresjach podaje wiele ważnych poglądów filozoficznych, zasługujących na uwagę. Chcąc opanować społeczeństwo, Platon zastanawia się nad klasyfikacją ludzi i dzieli ich na miłośników wiedzy, sławy i pieniędzy; poza filozofami widzi tylko ludzi ambitnych lub zmysłowych; widać tutaj, jak małą rolę w oczach Platona grają uczucia, skoro jedyne przezeń uznane uczucie jest miłość wiedzy.

Klasyfikacja ta prowadzi do ważniejszej daleko teorji, która wielkie znaczenie zyskała w historji psychologji. Podobnie jak ogół ludzi podzielony został na trzy gatunki, także wszystkie czynności duchowe każdego człowieka należą według nowego spostrzeżenia Platona do jednego z trzech gatunków, stanowiących władze duszy: rozumowania, pożądliwości i uczucia. Woli Platon nie uważał za oddzielną władzę, lecz utożsamiał ją z rozumem. W ten sposób przeprowadził Platon analogję między jednostką a społeczeństwem zgodnie z zasadami idealizmu, dla którego zarówno jednostki, jak i społeczeństwa, są niedoskonałym odbiciem idei. W „Rzeczypospolitej“ po raz pierwszy napotykamy to wyobrażenie podobieństwa państwa do organizmu jednostkowego, tak często wyzyskiwane później przez socjalistów. Wyobrażenie to doprowadziło Platona od indywidualistycznej etyki, naszkicowanej w „Gorgjaszu“, do śmiałych marzeń politycznych, które miały mu zgotować wiele gorzkich rozczarowań.

Państwo Platona miało polegać na idei sprawiedliwości, pojmowanej nie jako uczucie osobiste, lecz jakby jaka matematyczna formuła, mająca ustanowić stosunki między jednostkami bez żadnego względu na ich uczucia. Konsekwentnie w tym kierunku postępując, wypowiedział Platon walkę tym, co za główne swe zadanie mają udzielanie uczuć, i wystąpił z niebywałą krytyką przeciwko poetom i poezji. Homer, który wtedy cieszył się jednogłośnym uznaniem całego wykształconego społeczeństwa, został przez Platona wybrany jako cel główny pocisków, skierowanych przeciw poezji w ogóle. Wielką jego winą miało być to, że przedstawiał bogów w sposób przynoszący im ujmę, przez co działał szkodliwie na młodzież. Oskarżenie, pod którego ciężarem upadł Sokrates, Platon bez wahania odwraca przeciw ulu-

bionemu poecie Ateńczyków, twierdząc, że dzieła Homera są źródłem zepsucia i fałszu. Praw wyobraźni wcale nie uznając, lekceważy sobie Platon poetów, nazywając ich nieudolnemi naśladowcami rzeczywistości, którą tylko rozum, nie wyobraźnia wyjaśnić może. To jednostronne wynoszenie rozumu nad inne władze duszy jest zgodne z ogólnym kierunkiem idealizmu, i zawsze towarzyszyło mu. W „Rzeczypospolitej“ Platon posunął się jeszcze dalej, niż w „Fedonie,“ bo wrażeniom zmysłowym odmówił nawet znaczenia symbolów, przypominających idee. Władzę poznawania idei czyli rozum oddzielił zupełnie od zmysłowości. Rozum czysty jest nieomylny, gdy ma z ideami do czynienia i doszedł do pojęcia związku wszystkich idei z ideą dobra. Sama idea dobra ukazuje się jako cel ostateczny wszelkich badań, który jasno przyświeca filozofom, lecz nie może być ukazanym objektywnie inaczej, jak przez szereg wszechstronnych ćwiczeń daleko rozleglejszych, niż te, o których mowa była w „Biesiedzie.“ Idea dobra jest przyczyną wszelkiej wiedzy i prawdy, a nawet wszelkiego bytu, jak Platon w zapale swym orzeka. Ta idea dobra, czyli cel świata, jest tu jeszcze objektywną ideą, nie osobą, kierującą bytem. Platon wyrzeka się jej wyjaśnienia, ale ukazuje swoim uczniom drogę, na której mogą dojść do pojęcia tego ostatecznego celu, od którego wszystko zależy. Nie każdy jest w stanie wejść na tę drogę, nawet przy najlepszym przewodnictwie. Filozoficzna zdolność jest wrodzoną, a jednak ten, co ją posiada, musi mieć silną wolę, żeby rozwinąć w pełni swoje siły. Od najmłodszych lat łaknie on wszelkiej wiedzy i jest nienasycony w zdobywaniu wiadomości i kształceniu swego umysłu. Odznacza się doskonałą pamięcią tak, że wszystko mu łatwo przychodzi w naukach, a oprócz tego i w czynach z łatwością postępuje tak, jak tego wymagają jego przekonania, bez żadnej wewnętrznej rozterki i walki. Jest zatym sprawiedliwy, wspaniałomyślny, odważny, wstrzemięźliwy i kocha prawdę nadewszystko. W rozmyślaniach swoich przywykł patrzeć na wszechświat, jako na jedną całość bytu, której wszystkie szczegóły zarówno go zajmują. Stąd życie ludzkie na ziemi wydaje mu się małoważnym objawem, ujętym w bardzo ciasne granice, a śmierć go wcale nie przeraża, bo poczytuje ją za uwolnienie od ziemskich ograniczeń. Wśród zmiennych zjawisk dostrzega on za-

wsze substancję niezmienną i nie gardzi najmniejszym drobiazgiem, starając się wykryć związek każdego szczegółu z całością, wszystkich zdarzeń z celem życia i bytu. Zdolność rozpoznawania idei nie wyklucza najdoskonalszego ze strony filozofa spełniania praktycznych obowiązków.

Ten ideał filozofa jest przeciwstawiony obrazowi ograniczonego praktyka, nie umiejącego odróżniać idei ani wznieść się od szczegółów do poglądu na całość. Takich praktyków Platon z pogardą nazywa ślepemi i żąda od nich bezwarunkowej uległości filozofom.

Zdolność filozoficzna skierowana jest ku idei dobra, którą Platon uznaje za najjaśniejszą rzeczywistość. W całym tym przedstawieniu idealnego filozofa i idealnego celu jego tkwi prawda o wiele przekraczająca granice czystego idealizmu, a przygotowująca już przyszłe przejście Platona do innego światopoglądu. Mianowicie, idealizując tak filozofa i jego wiedzę, Platon spostrzegł to, co psychologiczne doświadczenie wszystkich czasów zawsze potwierdzało, że najwyższy stopień objektywnej wiedzy może być osiągnięty tylko przez najwyżej rozwinięte umysłowo jednostki, czyli, że wiedza nie może być tak powszechna, jak tegoby wymagała zasadnicza hypoteza idealizmu. Jeśliby idee były niezależne od pojmującego je umysłu, to powinnyby stać się w równej mierze oczywiste dla wszystkich. Przyznanie wrodzonych różnic zdolności i osobistego rozwoju otwiera wrota ku drodze, prowadzącej od idealizmu do indywidualizmu. Platon, zatopiony w świecie idei, nie mógł pozostać obojętnym na to, że napróżno te idee wskazywał innym. Doszedł do głębokiej pogardy dla tłumów i nieograniczonego zaufania do wszechstronnej siły filozofji.

Droga inicjacji filozoficznej, wskazana w „Rzeczypospolitej", nie polega już, jak w „Biesiedzie", na postępie estetycznym, lecz zaczyna się, jak w „Fedonie", od ćwiczeń matematycznych. Wpływ matematyki na rozwój umysłowy jest tu uwydatniony przez dwa nowe przykłady. Tożsamość jednostek, która jest zasadniczym warunkiem arytmetyki, nie istnieje w zmysłowym doświadczeniu, tak jak nie istnieje w nim równość w ogóle. Gdy liczymy woły, wiemy, że każdy wół różni się od wszystkich innych, a jednak liczymy tak, jakby wszystkie były jednakowe. Ta

ścisłość i jasność liczb pozwala na uporządkowanie zamętu i niejasności wrażeń zmysłowych, i prowadzi nas do ogólniejszego namysłu nad istotą ilości i jakości. Podobna różnica zachodzi między modelami figur gieometrycznych a ich pojęciem idealnym. Nawet najbardziej gienjalny rzemieślnik nie mógłby narysować takiego trójkąta, jaki widzimy w myśli naszej, i wnioski nasze o własnościach trójkątów nie polegają na rysunkach ani modelach, lecz na tych idealnych wyobrażeniach, nie istniejących w zewnętrznym doświadczeniu, a przechodzących swoją dokładnością i jasnością wszystko to, co można ujrzeć okiem.

Na tych przykładach pokazuje Platon, jak matematyczne badania prowadzą od zmiennych wrażeń do trwałej istoty rzeczy, od ciemności pospolitego doświadczenia do jasności filozofji. Żąda on od filozofa, żeby nie zadawalniał się taką elementarną znajomością matematyki, jaka może wystarczyć dla celów praktycznych. Jego celem głównym jest wiedza, nie zaś jej zastosowania. Powinien dążyć do najszerszej i najgłębszej wiedzy nie zwracając uwagi na jej możliwe zastosowania. Takie tylko badania rozwiną w nim najcenniejszą władzę duszy: zdolność spostrzegania prawdy. Platon uskarża się na brak równie dokładnego opracowania stereometrji i astronomji, jak wówczas już była obrobiona planimetrja, i żąda od państwa poparcia i zachęty takich teoretycznych poszukiwań.

Przy tym okazuje Platon głębokie zrozumienie logicznej natury wiedzy teoretycznej, a sądy jego dziś pozostają trafne jeszcze w zastosowaniu do badań, o których możliwości on nie mógł mieć wyobrażenia. Twierdzi, że prawdziwy astronom powinien z pozornych zmian położenia gwiazd wyrachować ich rzeczywistą szybkość i linje, po których one w istocie się poruszają, co tylko myśl, a nie wzrok może uskutecznić. Także orzeka z góry, że wszystkie ruchy ciał niebieskich muszą ulegać perjodycznym zmianom; ale jako prawdziwy idealista, lekceważąc sobie obserwację szczegółową, dodaje, że nie warto szukać wiadomości o tych ruchach, patrząc na gwiazdy. Tutaj ukazuje się ogromna różnica między logiką Platona a współczesnym pojmowaniem nauki. Dla Platona do nauki należy tylko to, co jest pewne, zaś większa część współczesnych badań naukowych, poprzestaje na prawdopodobieństwie. Platon miał słuszność, twierdząc, że

ścisła wiedza jest niemożliwa w zakresie zjawisk — ale mylił się, sądząc, że dla tego zjawiska nie mogą być badane naukowo. Umiemy dziś oceniać granice błędów i ścieśniać je o tyle, że nie przeszkadzają nam one w pojęciu rzeczywistości. Zawdzięczamy to głównie rachunkowi infinitezymalnemu, stanowiącemu najważniejszy postęp wiedzy ludzkiej od czasów Platona. Bez takiego narzędzia nie mógł nawet wielki myśliciel wprowadzić ładu do sprzeczności obserwacji zmysłowej i wolał odwrócić się całkowicie od niej, zgodnie z wyłącznem uznaniem rzeczywistości idei. To też dochodzi do takiej krańcowości, że całą astronomję chce oprzeć jedynie na rozumowaniu, odradzając wszelkie usiłowania obserwacji, i ostrzegając nawet zdumionego czytelnika, że patrzenie w gwiazdy poniża ducha, gdyż oddala go od badań nad Bytem niewidzialnym!

Nawet muzyki każe nam Platon się uczyć, nie posługując się słuchem, nie zwracając uwagi na różnice dźwięków, a tylko szukając w świecie idei niedostępnych zmysłom warunków harmonji, polegających na stosunkach liczb. Taka wyższa muzyka, równie jak wyższa astronomja, posługujące się szczegółami wrażeń dla uogólnień, wyjaśniających związek całości, są poczytywane przez Platona za niezbędne dla filozofa, jako przygotowanie do studjów djalektycznych. Jednak między temi naukami przygotowawczemi a djalektyką widzi Platon wielką różnicę. Tylko djalektyka daje wiedzę bezwzględną, nie opierając się na żadnych hypotezach, jak inne nauki, ale na oczywistej najwyższej i najtrwalszej zasadzie idei Dobra. Djalektyk szuka istoty każdej rzeczy i uznaje za wiedzę tylko takie sądy, których wszystkie przesłanki są mu wiadome. Stąd djalektyka czyli, jak ją później nazywano, metafizyka, stanowi dla Platona szczyt nauki, do którego filozof dochodzi przez umiejętność stawiania pytań i dawania odpowiedzi, używając czasowo hypotez z zupełną świadomością ich warunkowego znaczenia, aż wszystkie hypotezy nareszcie trwale oprze na najwyższej czyli najpierwszej zasadzie, nie wymagającej dowodzenia i niezależnej od świadectwa zmysłów, tylko intuicyjnie uchwyconej rozumem.

Na tej zasadzie miał być oparty cały system wiedzy ludzkiej, obejmujący wszystkie nauki i łączący je w jedną harmo-

nijną całość, bo tylko ci, co umieją odkryć jedność wśród rozmaitości, są djalektykami prawdziwemi.

Opis tego ćwiczenia umysłowego, które filozofów ma prowadzić do najwyższej wiedzy, zdradza dalszy postęp na drodze czystego idealizmu ponad pierwsze jego początki w „Biesiedzie", gdzie jeszcze zmysłowość i Piękno grały pewną rolę. Już w „Fedonie" doniosłość matematyki i istnienie najwyższej zasady były wyrażone, lecz dopiero tutaj z całą stanowczością i pewnością siebie kładzie Platon nacisk na wielkie swoje metafizyczne odkrycie, dokonane zapomocą idealizmu: że wszystkie szczegóły istnienia mogą być związane między sobą rozumowaniem i ukazane jako współdziałające i prowadzące ku jednemu powszechnemu celowi. Wielki pòprzednik Platona, Parmenides, uznał jedność wszechświata i orzekł, że wszelka wielość jest złudzeniem. Platon odkrył dopiero przejście od szczegółów do jedności, przez co dał początek naukowemu zbadaniu rzeczywistości.

Platona pojęcie celu świata i związku między najogólniejszą zasadą a najdrobniejszemi szczegółami nawet zmysłowego doświadczenia pozostaje niezmiennym po wielu wiekach rozwoju poszczególnych nauk i filozofji. Pojęcie to pozostaje w państwie Platona nie całkiem wyjaśnione, pod pozorem, że ani autor nie znalazłby słów dla bliższego rozbioru najwyższej zasady, ani czytelnik nie byłby przygotowany do zrozumienia zbyt zawiłych wywodów. Jednak to, co o idei Dobra tu powiedziano, wystarcza, by przyznać, że Platon, pisząc ten djalog, musiał jasno sobie zdawać sprawę z celu swojej filozofji. Stara się on uprzystępnić czytelnikom swoje poglądy zapomocą alegorji łatwych do wyobrażenia. Więc np. porównywa ideę Dobra ze słońcem, a prawdę ze światłem, ze słońca płynącym.

Inna przypowieść ma głębsze jeszcze znaczenie i bardzo zasługuje na uwagę. Wyobraźmy sobie ludzi przykutych łańcuchami w jaskini, naprzeciwko mostu, po którym przejeżdżają różni podróżni, podczas kiedy więźniowie wskutek noszonych kajdanów nie mogą odwrócić się od ściany jaskini i widzą tylko cienie po moście przewożonych przedmiotów na tej ścianie. Będą oni w mroku tym często utożsamiać cienie przedmiotów podobnych do siebie, jak np. osła i konia, bo zwierząt tych nigdy nie widzieli. Będą zbierać doświadczenie z obserwacji cieniów,

II. Rozprawy naukowe w czasopismach fachowych.

1. **Les folies de Tristan**, str 511—533 w tomie XV-m pisma: „Romania, recueil trimestriel consacré á l'étude des langues et des littératures romanes, publié par Paul Meyer et Gaston Paris," Paris 1886.
2. **Ueber das phonetische Element in der Poesie**, str. 215 — 220 w tomie XVII pisma: „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft," Leipzig 1887.
3. **Ueber die Konstanz des phonetischen Charakters**, str. 393 w tomie II-m pisma: „Internationale Zeitschrift für allgemeine Sprachwissenschaft," Leipzig 1887.
4. **Gustav Teichmüller** str. 1—11 w roczniku za 1888 rok pisma „Jahresbericht über die Fortschritte der Alterthumswissenschaft," Berlin 1888.
5. **Jordani Bruni Nolani opéra inedita, manu propria scripta**, str. 526 — 571 W tomie II-m pisma: „Archiv für Geschichte der Philosophie" Berlin 1889.
6. **Eine neuaufgefundene Logik aus dem XVI Jahrhundert**, str. 394—417 w tomie III-m pisma: „Archiv fur Geschichte der Philosophie" Berlin 1890.
7. **Sur l'enseignement de la philosophie**, str. 485—487 w tomie I-m pisma: Revue de Métaphysique et de Morale" Paris 1893.
8. **On the difference between knowledge and belief as to the immortality of the soul**, str. 436—441 w tomie XXII-m pisma: „The Journal of speculative philosophy" New York 1893.
9. **Education in Poland**, str. 112 w tomie L-m pisma „The School Journal," New York and Chicago, 1895.
10. **The ethical consequences of the doctrina of immortality**, str. 309—324 w tomie V-m pisma „International Journal of Ethics" Philadelphia 1895.
11. **Ueber die Echtheit Reihenfolge und logische Theorien von Plato's drei ersten Tetralogien**, str. 67—114 w IX-m tomie pisma: „Archiv fur Geschichte der Philosophie," Berlin 1895 (jest to strzeszczenie dzieła polskiego wyżej wymienionego pod I, 8).
12. **In Search of true Beings**, str. 351—355 w tomie VI-m pisma „the Monist," Chicago 1896.
13. **Kant in Spanien**, str. 217—231 w tomie I-m pisma „Kantstudien," Hamburg und Leipzig 1896.
14. **Un problema de geometria elemental**. str. 197—201 w tomie XX-m pisma „Boletin de la Institucion libre de ensenanza," Madrid 1896.
15. **On Stylometry**, str. 284—286 rocznika za 1897 r. Pisma „Classical Review" London 1897.
16. **Stylometrisches** str. 34—42 w tomie CXII-m pisma „Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik" Leipzig 1898.
17. **Lotzes Begriff des metaphysischen Einheit**, str. 64 - 77, w tomie CXIV-m pisma „Zeitschrift fur Philosophie und philosophische Kritik" Leipzig 1899.

III. Artykuły popularne.

El Personalismo, Revista de Espana, Paźd. 1887 str. 5—23.
2. **Współczesny ruch teozoficzny w Angiji, Ameryce i Indjach w schodnich**, Ateneum, Maj 1888, str. 204—217.
3. **Folklore w Hiszpanji i Portugalji** Wisła Kwiecień, Czerw. 1898.
4. **O obecnym stanie filozofji**, Bibl. Warsz., Sierpień 1888, str. 184—208.
5. **Z odwiedzin Londynu**, Ateneum, Listop. 1888 str. 203—215.
6. **Początki teorji rewolucji państwowych**, Bibl. Warsz. Listopad 1888 str. 161—180.
7. **Rozwój państw nowożytnych w obec teorji Arystotelesa**, Bibl. Warsz. Grudzień 1888, str. 345—361.
8. **Metafizyka współczesna**, Bibl. Warsz. Marzec 1889 str. 353—372, Maj 1889 str. 218—240.
9. **O znaczeniu i zadaniach historji filozofji**, Ateneum, Czer 1892 str. 407—421.
10. **Pesymizm**, Ateneum. Styez. 1894, str. 1—7.
11. **Co robią nauczycielki?** Przegląd pedagogiczny № 22 z 16 Listop. 1894.
12. **Skąd się biorą pesymiści?** Ateneum, Styczeń 1895, str. 1—19.
13. **O „Metodzie języków" Schlemanna**, Przegl. pedag. № 8 z 16 Kwiet. 1895.
14—17. **Czytelnia, Deizm, Determinizm, Djalektyka** w Wielkiej Encyklopedji Powszechnej Ilustrowanej (tamże **Czas i Descartes**, o których wyżej I, 5—6)
18. **Tydzień na Oceanie**, Przełom, № 11, 3 Sierp. 1895, str. 347—352, № 12, 10 Sierp. 1895, str. 371—380.
19. **U wrót Nowego Świata**. Przełom № 27, 23 Listop. 1895, str. 842—852,
20. **O Etyce chińskiej**. Ateneum, Wrześ. 1895, str. 510—530.
21. **Un peuple individualiste**, Bibliothèque Universelle, Dec. 1895 str. 3—20.
22. **Druga katedra filozofji we Lwowie** Prawda № 46, 16 Listop. 1895.
23. **Filozofja w Madrycie**, Prawda № 13, 28 Mar. 1896.
24. **H. Struwe i jego wstęp do filozofji** Ateneum. Maj 1896, str. 386—397.
25. **Reforma szkół** Przegl. pedagog. № 23, 1 Grud. 1897.
26. **Ideał i życie**, Ateneum, Listop. 1897, str. 193—199.
27. **Wolność słowa u hakatystów**, Kraj № 49, 1898.
28. **Indywidualizm polski i typ obywatela**, Kraj № 50, 1898.
29. **Emigracja Zdolności**, Kraj № 12, 1899.

IV. Artykuły polemiczne.

1. **W obronie Londynu** (przeciw Żywickiemu) Prawda № 38, 1895.
2. **Odpowiedź panu Żywickiemu**, Prawda № 44, 1895.
3. **Jeszcze wróg filozofji** Kraj № 38, 1898.
4. **Emigracja zdolności**. III, Kraj № 14, 1899.
5. **Teorja i praktyka**. Głos № 14, 1899 (przeciw Rodziewiczównie).
6. **Środki i cele**, Przegląd tygodniowy № 14, 1899 (przeciw Rodziewiczównie).
7. **Prus obrońca ziemi**. Przegląd tygodniowy № 20, 1899.

V. Sprawozdania i recenzje.

1. **Przegląd pisma dla psychologji narodów i językoznawstwa** Wisła, Czer. 1888.
2. **Ueber die Arbeiten auf dem Gebiet der alten Philosophie in Russland im J. 1889**, Bursians Jahresbericht. 1890.
3. **Sur la logique de Platon** II, Bulletin de l'Acad. des Sciences de Cracovie, Avril 1890.
4. **La logique de Platon** II, Bull. de l'Acad. des Sciences de Cracovie, Nov. 1891.
5. **Ueber die Arbeiten auf dem Gebiete der alten Philosophie in Russland im Jahre 1890**, Bursians Jahresbericht, 1891.
6. **O poglądach filozoficznych Jana Śniadeckiego** (A. Skórski: Jan Śniadecki) Ateneum, Czerw. 1894, str. 539—549.
7. **W. Wołowski,** Z dogmatem, Ateneum, Listop. 1894, str. 365—366.
8. **Logika Medycyny** (dzieło **W. Biegańskiego**) Ateneum, Grudz. 1894, str. 505-511.
9. **Straszewski, Dzieje filozofji na Wschodzie,** Ateneum, Marzec 1895, str. 609—612.
10. **H. Struwe. Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie** The Philosophical review, Nov. 1895 str. 654—656.
11. **Sur les trois premières tetralogies de Platon,** Bulletin de l'Acad. des Sciences de Cracovie, Nov. 1895, str. 268—277.
12. **Nowy wstęp do filozofji** Kraj № 22, 23, 1896.
13. **Fałszywa filozofja** (o Podfilipskim **Weyssenhoffa**) Kraj № 30, 1898.
14. **Postępy filozofji w Polsce; (O Struvem)** Kraj № 18, 1899.

SPIS ROZDZIAŁÓW.

Strona.

Rozdział I. Idealizm w filozofji i w życiu 1

Rozdział II. Życie i dzieła Platona 15

Rozdział III. Sokratyzm Platona 41

Rozdział IV. Początki teorji idei 56

Rozdział V. Rozwój idealizmu Platona 75

DO NABYCIA

WE WSZYSTKICH KSIĘGARNIACH

NASTĘPUJĄCE DZIEŁA

wydane z zapomogi kasy pomocy dla osób pracujących na polu naukowym

IMIENIA D-RA MEDYCYNY

Józefa Mianowskiego,

lub ofiarowane na rzecz kasy.

DZIEŁA FILOZOFICZNE, HISTORYCZNE I FILOLOGICZNE.

Biblioteka Filozoficzna, wydawana pod redakcją prof. HENRYKA STRUVEGO.

Dotąd wyszły następujące dzieła:

Berkley. **Rzecz o zasadach poznania.** Przełożył z angielskiego *Feliks Jezierski.* Warszawa 1890, w 8-ce str. XXXII, 152, nlb. 6. Cena kop. 50.

Kartezjusz. **Rozmyślania nad zasadami filozofji, dowodzące istnienia Boga i różnicy** pomiędzy duszą ludzką a ciałem. Przełożył z angielskiego *Ignacy Karol Dworzaczek*, Warszawa 1885 W 8 ce. str. XX, 110 nlb. 4. C. k. 70.

Kondyllak. **Traktat o wrażeniach zmysłowych.** Przełożył z francuskiego *Antoni Lange.* Warszawa 1887. w 8-ce str. XXXVII, 220. Cena kop. 60.

Ksenofont. **Wspomnienia o Sokratesie.** Przełożył z greckiego *Emiljan Konopczyński.* Warszawa 1896, str. 221 Cena kop. 50.

Platon. **Fileb. Dyjalog o rozkoszy.** Przełożył z greckiego *Br. Kasinowski.* Warszawa 1888, w 8-ce str. XL, 103 nlb. 6. Cena kop. 80.

Platon. **Obrona Sokratesa.** Przełożył z greckiego *A. Maszewski*, 2-ie wydanie Warszawa 1898, w 8-ce str, XII 68 Cena kop. 30.

Spinoza. **Etyka,** sposobem geometrycznym wyłożona. Przełożył z łacińskiego *Antoni Paskal* Warszawa 1888, str. XLVII, 254. Cena rb. 1 kop. 50.

Lutosławski W. **O logice Platona.** Część II-ga. Dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem. Warszawa 1892, w 8-ce wielkiej, str. 64. Cena kop. 30.

Struve Henryk. **Wstęp krytyczny do filozofji,** czyli rozbiór zasadniczych pojęć o filozofji, z dodaniem słownika filozoficznego i spisu autorów. Warszawa 1896, str. 723. Cena rb. 3. (Wydanie I wyczerpane; wydanie II bez zapomogi Kasy).

Wydawnictwa „Przeglądu Filozoficznego".

Lutosławski W. **Platon jako twórca idealizmu.** Warszawa 1899. Cena kop. 50.

Gaupp O. **Herbert Spencer.** Przełożył z niemieckiego Dr. *A. Grosglik.* Warszawa 1899. Cena kop. 50.

Abramowski E. **Pierwiastki indywidualne w socjologji.** Warszawa 1899.

Caro Jakób. **Dzieje Polski.** Przełożył z języka niemieckiego *Stanisław Mieczyński.* Tom czwarty, 1430—1455. Warszawa 1897, 8-ka, str. X, 419. Cena r. 1.

Czapiński Leopold. **Księga przysłów, sentencji i wyrazów łacińskich,** używanych przez pisarzów polskich. Warszawa 1892, w 8-ce, str. 524. Rs. 2 k 50.

Gajsler J. F. **Rys dziejów czeskich**, skreślił według źródeł. Tom I. Warszawa 1888, w 8-ce, str. IV, 228, z mapą chromolitograf. Cena kop. 50. Tom II. 1892, str. 351. Cena kop. 50.

Gajsler J. F. **Dzieje Węgier w zarysie**. Tom I. Warszawa 1898, w 8-ce, str. 197. Cena kop. 75.

Gloger Z. **Pieśni ludu**. zebrał... (w latach 1861.–1891). **Muzykę** opracował *Z. Noskowski*. W Krakowie 1892, w 8-ce, str 361. Cena rb. 1 kop. 50.

Homer. **Iliada**, przetłumaczył heksametrem *Augustyn Szmurło*, b. prof. literatury greckiej, rzymskiej i t d. Warszawa 1897, w 8-ce więk. st. XXX, 531, r. 1.

Krasnowolski Antoni. **Systematyczna składnia języka polskiego.** Warszawa 1897, w 8-ce str. 319, IV niel. 2. Cena rb. 1.

Krasnowolski Antoni. **Składnia języka polskiego** (mniejsza). Warszawa 1898, w 8-ce, str 164. Cena kop. 50.

Kryński Adam Antoni. **Gramatyka języka polskiego.** Warszawa 1897, w 8-ce, str 345. II, IV, V, k. 1. Cena rb. 1.

Mierzyński Antoni **Źródła do mytologji litewskiej** od Tacyta do końca XIII w. Zebrał i objaśnił... Zeszyt I. Warszawa 1892, w 8-ce, str. 155 C. r. 1,80.

Nepos Korneljusz. **Żywoty znakomitych mężów.** przełożył i objaśnienia historyczne dodał *A. Mierzyński*. Warszawa 1883, w 8-ce str. 361. Cena k. 15.

Szastecki J. **Gramatyka czeska,** wydana nakładem *Kazimierza Kaszewskiego*. Warszawa 1884, w 8-ce, str. 361. Cena kop. 50.

Prace filologiczne, wydawane przez J. Baudouina de Courtenay, J. Karłowicza, Ad. Ant. Kryńskiego, i L. Malinowskiego.

Tom I. Warszawa, 1885–6, w 8-ce str. 818. Cena rb. 4 k. 30,
Tom II. Warszawa, 1887—8, w 8-ce str. 881. Cena rb. 4 k. 50.
Tom III. Warszawa, 1889–91, str. 846. Cena rb. 3.
Tom IV. Warszawa, 1892—3, str. 951. Cena rb. 3.
Tom V Zesz. 1 i 2. Warszawa 1895—98. Str. 1—680 Cena rb. 2.

Biblioteka zapomnianych poetów i prozaików polskich, wydawana przez Teodora Wierzbowskiego.

Zeszyt IV *Orzechowskiego Stanisława* książki **O ruszeniu ziemi polskiej przeciw Turkowi.** Warszawa 1895, str. 38. Cena kop. 20.

Zeszyt V. *Anny Memoraty* „Dziewicy polskiej", **Łacińskie wiersze** z lat 1640 — 1644. Warszawa 1895, str. 36. Cena kop. 20.

Zeszyt VI. **Napomnienie polskie ku zgodzie wszech krześcianów w obec, a mianowicie ku Polakom uczynione.** Warszawa 1896, str. 34. Cena kop. 20.

Zeszyt VII. **Komedja Justyna i Konstancji** *Marcina Bielskiego*. Warszawa 1896, str. 80. Cena kop. 30,

Zeszyt VIII. **Zwrócenie Matyasza z Podola.** Dyalog z pierwszej ćwierci XVII wieku. Warszawa 1897, str. 24. Cena kop. 10.

Zeszyt IX. **Pieśni duchowne a nabożne nowo zebrane i wydane przez** *Jana Seklucyana*. Warszawa 1897, str. 57. Cena kop. 20.

Zeszyt X. **Melchior Pudłowski i jego pisma.** Warszawa 1898, str. 94. C. k. 40.

Wierzbowski Teodor. **Krzysztow Warszewicki** (1554—1600) i jego dzieła. Monografja historyczno-literacka. Warszawa 1877, w 8-ce, str. XII, 406. rb. 1.

Wierzbowski Teodor. **Krzysztofa Warszewickiego** niewydane pisma, listy do znakomitych ludzi, tudzież inne dokumenty, odnoszące się do życia jego i działalności, wraz ze spisem dzieł tego autora, dotąd drukiem nie ogłoszonych. Warszawa 1883 w 8-ce. str. VII, 276. Cena kop. 50.

Wierzbowski Teodor. **Uchanciana**, czyli zbiór dokumentów wyjaśniających życie i działalność Jakóba Uchańskiego, arcybiskupa gnieźnieńskiego, † 1581. Pięć tomów rb. 15.

Wierzbowski Teodor. **Jana Ostroroga Pamiętnik** ku pożytkowi Rzeczypospolitej zebrany, poprzedzony przedmową. Warszawa, 1891. Cena rb. 1 kop. 25

ROCZNIK I

„Przeglądu Filozoficznego“

zawiera między innemi następujące rozprawy:

Co to jest nauka? przez Adama Mahrburga.

Co to jest sztuka? przez Edwarda Abramowskiego.

O terminologji psychologicznej, przez Józefa K. Potockiego.

Podstawy filozofji społecznej, przez prof. Dr. L. Steina.

Myślenie logiczne a kojarzenie wyobrażeń, przez Dr. Władysława Biegańskiego.

Wyjątki z korespondencji Kochańskiego z Leibnizem, przez S. Dicksteina.

Racjonalizm w teorji poznania Kanta, przez Dr. M. Massoniusa.

Dwulicowy charakter postrzeżeń, przez Edwarda Abramowskiego.

Biologiczne zadania psychologji, przez Dr. J. Kodisową.

O wykładzie psychologji jako nauki doświadczalnej, przez J. Wł. Dawida.

Ibn Chaldun, socjolog arabski, przez prof. Dr. L. Gumplowicza.

Filozoficzne poglądy Mickiewicza, przez prof. Dr. P. Chmielowskiego.

Cena rocznika rub. 8. Dla prenumeratorów „Przeglądu Filozoficznego“ rub. 5. Oddzielnie nabywać można zeszyty I i III po rub. 1 k. 25.

Prenumerata „Przeglądu Filozoficznego“ wynosi:

W Warszawie: rocznie . . rb. **4**
półrocznie . „ **2**
Z przesyłką pocztową: rocznie . . „ **5**
„ „ półrocznie . „ **2 k. 50**

WYDAWNICTWA

„Przeglądu Filozoficznego“:

Adam Mickiewicz. „Jakób Boehme“. Cena k. 60.
E. Dubois-Reymond. „Granice poznania natury“ i „Siedm zagadek wszechświatowych“. C. k. 90.
E. Mach. „Odczyty popularno-naukowe“. C. k. 60.
W. M. Kozłowski. „Filozofja Schillera“ i wiersz „Artyści“.
W. Lutosławski. „Pla[illegible] twórca idealizmu i socjalizmu“. Cena k[illegible]
O. Gaupp. „Herbert Spe[illegible]
E. Abramowski. „Pierw[illegible] cjologji“.
E. Kant. „Marzenia Jasnowidzącego [illegible]
L. Dugas. „Nieśmiałość“.
W. L. Sheldon. „Ruch etyczny“.

POD PRASĄ:

Ribot. „Współczesna psychologja niemiecka“.
James. „Szkice popularno-filozoficzne“.
Potocki. „O energji społecznej“.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

Gp 83.498.9
Platon jako twórca idealizmu.
Widener Library 005944278
3 2044 085 155 141